Gymnasium und Realschule I. Ordnung

zu

Bielefeld.

Jahres-Bericht

über

das Schuljahr 1877—1878.

Inhalt:

1. Wissenschaftliche Abhandlung: Der Philebus des Plato und des Aristoteles Nikomachische Ethik. Vom Gymnasiallehrer Dr. phil. Karl Reinhardt.
2. Schulnachrichten. Vom Director.

Bielefeld 1878.
Druck von Velhagen & Klasing.

1878. Programm-Nr. 287.

Der Philebus des Plato und des Aristoteles Nikomachische Ethik.

Im Alterthum war es weniger als heutzutage Sitte, die Namen der Schriftsteller, auf deren Ansichten man Bezug nahm, zu nennen. Man mochte bei dem kleinen Kreise von Betheiligten voraussetzen, dass der Betreffende ohne Mühe würde erkannt werden. Zudem war das persönliche und historische Interesse geringer. Auch scheinen Viele, vornehmlich die, welche einen erhabenen Stil ausbildeten, es mit der Würde desselben oft nicht vereinbar gefunden zu haben, den Namen eines Zeitgenossen und gewöhnlichen Mannes in ihre Darstellung zu mengen; sie deuten lieber an und umschreiben. Ein Gebrauch, den bedeutende Schriftsteller eingeführt haben, wird leicht gewohnheitsmässig auch da weiter geübt, wo die ursprüngliche Veranlassung fehlt: so kann auch dies neben den anderen ein Grund sein, weshalb die Alten so häufig die Namen derjenigen verschweigen, deren Ansichten sie berichten. Für uns nun ist es nicht immer so leicht, die angedeuteten Beziehungen ausfindig zu machen, an vielen Orten wird das Urtheil stets schwankend bleiben. Jedoch an der Lösung solcher Fragen, wenn auch auf beschränktem Gebiete, zu arbeiten, kann nicht unnützlich sein, da nur durch Aufdeckung der persönlichen Beziehungen die Geschichte der Gedanken und Meinungen von Glied zu Glied verdeutlicht werden kann.

Aristoteles nun hat bekanntlich die Schriften des Plato an vielen Stellen citirt, indem er entweder den Namen des Plato allein oder den des Dialogs oder beide zusammen nennt; an nicht wenigen aber bespricht er die Meinungen seines Lehrers auch ohne ihn zu nennen. Dass dies letztere Verhältniss zwischen dem Dialog Philebus und einer wichtigen Auseinandersetzung im zehnten Buche der Nikomachischen Ethik bestehe, hat Zeller nachgewiesen [1]). Wenn diese Nachweisung auch der Modifizirung bedarf, so gilt sie im Allgemeinen noch heute. Aber auch an einer anderen Stelle im Anfang der Nikomachischen Ethik scheint es erweisbar, dass Aristoteles den Philebus vor Augen hatte. Wenn dieser Beweis hier versucht wird, so ist der hauptsächliche Zweck nicht, die Echtheit des Philebus zu stützen. Dieselbe ist gegen die Angriffe Schaarschmidts[2]) von Georgii[3]) und von Zeller[4]) kräftig genug vertheidigt, wenn überhaupt bei dem Zeugniss des Aristoteles, Nikomachische Ethik X. 2, 1172, b. 28, eine Vertheidigung nöthig ist: *τοιούτῳ δὴ λόγῳ καὶ Πλάτων ἀναιρεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἡδονὴ τἀγαθόν· αἱρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονή-*

---

[1]) Platon. Studien S. 281 ff. Vergl. Philos. d. Griechen II, 1. S. 398 A. 7. 3. Aufl. II, 2. S. 477 A. 2. 2. Aufl. Georgii in der gleich zu nennenden Abhandlung S. 301.

[2]) Die Sammlung der Plat. Schriften, S. 277 ff.

[3]) Die Schaarschmidtsche Kritik des Phil. Jahrb. f. Philol. 1868. (97) S. 318.

[4]) Phil. d. Gr. II, 1. S. 399 u. A. 2. S. 414. Vergl. auch G. Schneider philos. Monatshefte X, 1875 S. 205 ff.

σεως ἢ χωρίς, εἰ δὲ τὸ μικτὸν κρεῖττον, οὐκ εἶναι τὴν ἡδονὴν τἀγαθόν. Dass diese Worte, wie Zeller sagt, Zug für Zug bis auf die einzelnen Ausdrücke hinaus im Philebus stehn, ist nicht zu viel behauptet. Der Versuch Schaarschmidts, im Protagoras die Gedanken zu entdecken, auf die sich Aristoteles bezieht, ist nicht glücklich und von Georgii schlagend widerlegt. Wenn trotz einer solchen Thatsache Krohn in dem Buche „der Platonische Staat" S. 222—225 die Echtheit des Philebus wieder in Zweifel zieht und sich in der Hauptsache auf den Standpunkt Schaarschmidts stellt, so ist zu erinnern, dass er keinem Aristotelischen Zeugniss irgend welchen Werth beilegen kann, da er ausser der Republik kaum einen Dialog für echt hält. Es ist hier nicht der Ort, über das in vielen Hinsichten vortreffliche Buch zu urtheilen, bei dem man nur bedauert, dass das Gute an der Hand von Hypothesen erscheint, die zu erweisen der Verfasser selbst verzweifelt. So viel steht jedenfalls fest, dass der Philebus ebensowohl als Platonisch bezeugt ist, als die Mehrzahl der übrigen Dialoge. Trotzdem ist es wohl nicht überflüssig, auf ein Zeugniss aufmerksam zu machen, das den Angreifern und Vertheidigern der Echtheit entgangen zu sein scheint; wohl hätte man sonst erwarten können, dass Schaarschmidt a. a. O. und Ueberweg[1]) es erwähnten. Dieses Zeugniss steht bei Dionysius von Halikarnass, Dem. c. 23: *ἐγὼ τὴν μὲν ἐν τοῖς διαλόγοις δεινότητα τοῦ ἀνδρὸς (Πλάτωνος), καὶ μάλιστα ἐν οἷς ἂν φυλάττῃ τὸν Σωκρατικὸν χαρακτῆρα, ὥσπερ ἐν τῷ Φιλήβῳ, πάνυ ἄγαμαι καὶ τεθαύμακα.*[2]) Da der Philebus in den Trilogien des Aristophanes von Byzanz sich nicht findet, so ist dies jedenfalls die älteste Stelle in der Litteratur, wo er ausdrücklich als Werk Platos genannt wird. Ueber die Echtheit oder Unechtheit kann freilich Dionysius nicht besser unterrichtet gewesen sein, als wir es sind, aber in Verbindung mit dem Zeugniss des Aristoteles hat auch dieses seinen bekräftigenden Werth. Auffallend ist das Lob der vollendeten Kunst und das Hervorheben des sokratischen Gepräges bei diesem Dialog, ganz entgegengesetzt dem Urtheil, das seit Schleiermacher über ihn meist gefällt wird. Man findet die äussere Form, besonders in der Einkleidung, vernachlässigt, den Gang der Untersuchung oft mühselig und die Sokratische Methode des Fragens nur zum Schein angewandt. Freilich ist die *δεινότης* nur stilistisch zu verstehen und der *Σωκρατικὸς χαρακτήρ* bezeichnet die rein philosophische Erörterung im Gegensatz zu den Dialogen, in denen Plato rhetorische Stoffe (*πολιτικαὶ ὑποθέσεις*) behandelt. Aber auch so wäre mancher Dialog nach unserer Schätzung vor dem Philebus zu nennen gewesen. Jedenfalls ist seine Erwähnung hier zunächst ein Beweis dafür, dass er zur Zeit des Dionysius einer der gelesensten und bekanntesten war. Den Grund dieser Erscheinung aber suchen wir wohl nicht mit Unrecht in dem sehr populären Stoff des Dialogs, denn die Frage über das Wesen der Lust, die in ihm die breiteste Stelle einnimmt, ist von den philosophischen Sekten dieser späteren Zeit nicht weniger eifrig und allgemein erörtert worden, als von den philosophischen Schulen zur Zeit Platos.

Eine Vergleichung der Nikomachischen Ethik mit dem Philebus können wir nicht eher vornehmen, als bis wir den Inhalt dieses Dialogs dargelegt haben. Und da derselbe, wie von fast allen,[3]) die sich mit ihm beschäftigt haben, bezeugt wird, einer der schwierigsten ist und

---

[1]) Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Plat. Schriften bes. S. 194 u. 200.

[2]) In demselben Capitel werden auch die Apologie, das Symposion und der Menexenos genannt. Zum letztgenannten s. Blass, att. Beredtsamkeit II. S. 430 ff.

[3]) Ausser den allgemeinen Werken und den Einleitungen von Schleiermacher, Stallbaum, Steinhart, Badham seien genannt: Trendelenburg, de Platonis Philebi consilio, Berol. 1837; Susemihl, Gen. Entw. II. S. 1—58; Rud. Hirzel, de bonis in fine Philebi enumeratis; Siebeck, de doctrina idearum qualis est in Plat. Philebo; Gottschick, Ueber Platons Menon und Philebus, Progr. des collége royal français, 1875 Berlin; G. Schneider, philos. Monatsh. 1875 S. 193. Anton, Zeitschr. für Philos. 1858 S. 65 u. 213.

an manchen Stellen auf eine genügende Erklärung noch wartet, so werden wir diesen Schwierigkeiten nicht aus dem Wege gehen können, vielmehr bemüht sein müssen, auch an unserm bescheidenen Theil Einiges zur Lösung derselben beizutragen. In Hinsicht der Methode hat gewiss Hirzel den richtigen Weg eingeschlagen, der eine der schwierigsten Stellen des Dialogs aus diesem selbst zu erklären versucht und es verurtheilt,[1]) ohne Auswahl den einen Dialog aus dem anderen zu illustriren. Wenn es ferner für das Verständniss eines Dialogs von entscheidender Wichtigkeit ist, die Gedankenentwickelung und Eintheilung klarzulegen, so hat Bonitz in den platonischen Studien den Satz ausgesprochen und mustergültig durchgeführt, dass man hierin sich lediglich an die ausdrücklichen Worte des Schriftstellers zu halten hat. Da nun in dieser Schrift Platos das dialogische Kleid ohne wesentliche Bedeutung ist, vielmehr, nach Schleiermachers Worten, das Ganze im Haupte des Sokrates fertig liegt und mit der Willkühr einer zusammenhängenden Rede heraustritt, so sind auch die zur Abgrenzung der Gedanken angewandten Mittel dem entsprechend. Bonitz sieht mit Recht im Sophisten c. XIX. in der Recapitulation ein deutliches Zeichen für den Abschluss einer Gedankenreihe; im Philebus finden wir die zusammenfassende Wiederholung des Vorigen, wie zu zeigen ist, an vielen Stellen[2]): wir werden hier berechtigt sein, den Abschluss der einen und den Uebergang zu einer neuen Gedankenreihe anzunehmen. Ferner ist dem Philebus, dies sei als Letztes vorausbemerkt, an nicht wenigen Stellen eigenthümlich, dass mit ausdrücklichen Worten vorausgesagt wird, was in dem Folgenden und wie es erörtert werden soll.

Der Anfang des Dialogs versetzt uns mitten in eine Unterhaltung, die Sokrates mit Philebus und Protarchus[3]) führt, und zwar in den Augenblick, da Protarchus die Vertheidigung eines von Philebus behaupteten Satzes übernimmt. Womit sich das Gespräch bis zu diesem Punkte beschäftigt hat, erfahren wir p. 19c: Der Zweck der Unterhaltung war, wissenschaftlich zu bestimmen, welches von den menschlichen Gütern das beste sei. Dass auch die weitere Unterhaltung diese Absicht verfolgt, wird p. 11d ausgesprochen: Sokrates und Protarchus wollen versuchen, den Zustand der Seele aufzuzeigen, der im Stande ist, allen Menschen ihr Leben glücklich zu machen.

Protarchus soll nun die Behauptung vertheidigen, das Gut sei das Gefühl des Angenehmen (ἡδονή) und was mit ihm verwandt ist; dem steht gegenüber die des Sokrates, das Gut sei die Vernunft und Einsicht und was zum Denken gehört. Ueber diese Sätze ist zu jener Zeit viel gestritten worden, sie hatten ohne Zweifel ihre schul- und sektenmässigen Vertreter. Die erstere Lehre wird dem Aristippus vornehmlich zugeschrieben[4]): Der Kallikles im Gorgias zeigt, dass es das Bekenntniss aller gelehrigen Schüler der Sophisten war. Zu dem zweiten Satz mussten sich alle Schüler des Sokrates bekennen, insofern nach ihm die Einsicht die Grundlage der Tugend ist. Aber der Sokrates des Philebus geht über den historischen hinaus und deutet sogleich an (p. 11e), dass weder Lust noch Einsicht für sich das Gut sein, sondern dass es ein Drittes, Besseres geben wird als diese beiden; in diesem Fall soll in dem Rangstreit zwischen den beiden Gegensätzen, der Lust und Einsicht, der Theil Sieger sein, der dem gefundenen Besten am nächsten steht. — Wir bemerken hier, dass nicht nur das zu erörternde Problem in diesem einleitenden Theil deutlich angezeigt, sondern auch die Art und Weise der Lösung im

---

[1]) Jenaer Litteraturzeitung 1875 S. 470.

[2]) Gottschick a. a. O. S. 23 u. 24 zeigt es an einigen Stellen.

[3]) Von diesem Protarchus, nach p. 58a Schüler des Gorgias, hat Hirzel (Hermes X, 1876 S. 254 f.) aufgedeckt, dass er identisch ist mit dem von Aristoteles Phys. II, 6, 197b. 10 genannten.

[4]) Zeller a. a. O. II, 1, 3. Aufl. S. 298, 1. Steinhart IV, S. 602 u. s. Susemihl a. a. O.

Voraus bestimmt wird. Mit c. II. werden wir demnach die Einleitung schliessen und sie nicht mit Gottschick bis c. IX. fortführen. Die Worte: *πειρώμεθα περαίνειν* und *πειρατέον* p. 12b zeigen deutlich, dass nunmehr die Untersuchung beginnt.

Den ersten Versuch zu beweisen, dass die Freude nicht das höchste Gut ist, macht Sokrates, indem er darauf hinweist, dass es Freuden giebt, die einander entgegengesetzt sind: gute und schlechte (12c—13b); wenn dies zugegeben würde, so wäre schon klar, dass die Freude als solche nicht das Gute sein kann. Der denkende Leser wird hier diesen Schluss ziehen; der Mitunterredner Protarchus aber besteht auf dem Wortlaut, dass Freudė, soweit sie Freude ist, sich immer gleich bleibt, ihr also auch immer dieselbe Bezeichnung gut könne gegeben werden. Sokrates muss erst nachgeben, dass es verschiedenes und einander entgegengesetztes Wissen giebt, ehe jener einräumt, es soll viele und einander unähnliche Freuden geben (13b—14a). Da diese Untersuchung daran scheiterte, dass trotz Sokrates vorheriger Warnung (13a) Protarchus vermittelst des sich gleichbleibenden Wortes Lust (*ἡδονή*) das Unähnlichste zu einer Einheit machte, so muss, ehe die Erörterung weiter-gehen kann, dieser letzte Punkt, wie sich die Einheit (des Begriffs) zur Vielheit (der Erscheinung) verhält, durch eine Besprechung sicher gestellt werden (14c).[1]) Nicht von jener Manier der Sophisten, wie Anfangs Protarchus glaubt, will Sokrates reden, die dadurch, dass sie einem Gegenstand verschiedene Eigenschaften beilegen, dem Unerfahrenen logische Schwierigkeiten bereiten, sondern von der Schwierigkeit, wie die Einheit eines Begriffes sich zu der Mannigfaltigkeit der Dinge verhält, in denen er sich zeigt (14d—15b). Von den Göttern, sagt er, sei die Lehre gekommen und von den früheren Menschen[2]) erhalten, dass alle Dinge aus Einem und Vielem bestehen[3]) und Grenze und Unbegrenztheit in sich verwachsen haben. Deshalb müsse man die Idee der Einheit, die in jedem Ding enthalten ist, zuerst aufsuchen, und wenn man diese erfasst habe, durch eine bestimmte Zahl von Unterarten zu der

---

[1]) Zeller hat darauf aufmerksam gemacht (Plat. Studien S. 194, Phil. d. Gr. II, 1. S. 404 u. A. 2), dass an dieser Stelle des Philebus und im Folgenden bes. p. 15b der Parmenides p. 129, 130 so gut wie citirt wird. Die Vergleichung mit diesem Dialog ist geeignet eine Meinung zu widerlegen, die schon die Worte des Philebus zurückweisen können. Stallbaum (Proll. 128) und Steinhart (S. 632 ff.) erklären *πολλά* als das Vermittelnde zwischen *ἕν* und *ἄπειρον*, als die „bestimmte Vielheit", die Vielheit der Ideen, während *ἄπειρον* die unendliche Welt der Erscheinung ausdrücke. Dem ist schon entgegenzuhalten, dass die bestimmte Vielheit *ἀριθμός* heisst, und dass die Zahl zwischen Einheit und Vielheit vermitteln soll; ferner wird *ἄπειρα* und *πολλά* p. 16d wie gleichbedeutend neben einander gestellt, eine Stelle, die Stallbaum vergeblich sich bemüht von seinem Standpunkt aus zu erklären ohne *ἄπειρα* aus dem Text zu entfernen. Da nun im Parmenides *πολλά* unzweifelhaft die Vielheit der Erscheinungswelt bezeichnet, so ist dies bei der wechselseitigen Beziehung ein Beweiss, dass es an unserer Stelle dieselbe Bedeutung hat. Wie *πολλά* und *ἄπειρον*, so ist *ἕν* und *πέρας* aufs Engste verwandt, wie p. 26d. zeigt: *ἐν φύσει*. Ohne diese nahe Beziehung wäre die Anknüpfung an unsere Stelle p. 23c auch wohl nicht möglich.

[2]) Da die Lehre von dem Begrenzten und Unbegrenzten von den Pythagoreern ausgeht (Boeckh, Philolaos S. 47 ff., Zeller a. a. O. I. S. 322 f. u. A.), so hat Plato wohl unter jenen *παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες* p. 16c nicht die Menschen der mythischen Zeit (Susemihl a. a. O. S. 14, 15), sondern Pythagoras und die Seinen gemeint.

[3]) Wenn man diese Stelle (p. 16c d) mit Parm. p. 129c vergleicht: *πλήθους.. μετέχω, μετέχων.. τοῦ ἑνός*, so erkennt man wie die ganze Stelle des Philebus auf der Ideenlehre beruht: *ἕν* und *πολλά, πέρας* und *ἄπειρον* sind *ἰδέαι*, wie es auch gleich im Folgenden heisst: *τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν*. Zwischen jenen entgegengesetzten Ideen vermittelt die Zahl. Dass aber die Probleme der Ideenlehre hier erörtert werden und das Verhältniss der Idee zur Erscheinungswelt, ist nicht zu erkennen; vielmehr macht diese Stelle die Grundsätze der Erkenntniss und der wissenschaftlichen Forschung klar. So sagt auch Peipers (Untersuch. über das System Platos I. S. 586), dass sie die Grundlehre der Dialektik Platos enthalte; er thut aber nicht Recht, wenn er sie in Verbindung mit p. 25 benutzt, um die Elemente der Einheit und Vielheit in den Ideen zu entdecken (S. 585—589). — Dieser Schluss führt wenigstens über Plato weit hinaus. Vergl. auch Zeller a. a. O. II. 1. S. 524a. 3, S. 630—633, 636—638.

Idee der Unendlichkeit übergehen. Wenn man aber ohne die Vermittlung der bestimmten Zahl von Unterarten den einheitlichen Begriff der Mannigfaltigkeit gegenüberstellt, so kommt nur ein Wortgefecht, keine wissenschaftliche Untersuchung zu Stande (p. 16c—17a). Umgekehrt muss der von den Erscheinungen Ausgehende durch eine bestimmte Zahl von Unterarten, in die er jedesmal eine Menge von Erscheinungen zusammenfasst, zur Einheit aufsteigen (p. 18a b). An den Beispielen der Lehre von den Buchstaben und Tönen erläutert Sokrates dem Protarchus diese Gesetze, der nicht gleich versteht, was sie bedeuten sollen. Nachdem er es begriffen, weiss er auch, welchen Zusammenhang diese Erörterung mit der vorliegenden Aufgabe hat: Sokrates verlangt, man solle die Lust, statt durch einseitiges Festhalten an dem Wortlaut alle weitere Untersuchung zu vernichten, in ihre Arten zerlegen: p. 19b εἴδη γάρ μοι δοκεῖ νῦν ἐρωτᾶν ἡδονῆς ἡμᾶς Σωκράτης. Wir sehen also, einen wie engen Zusammenhang diese dialektische Erörterung mit dem Gang unserer Untersuchung hat, und wenn sie auch weitläufiger ist und mehr bietet als für den Zweck nöthig wäre, so werden wir darum doch nichts Weiteres, Geheimnissvolleres hinter ihr suchen, als was der Dialog selbst uns hinter ihr suchen heisst.

Man erwartet jetzt, dass das Gespräch auf dem angegebenen Wege fortfahre und durch Zerlegung der Lust und Einsicht in ihre Arten erprobe, ob eins von ihnen und welches das Gut sei. Aber unvermuthet biegt der Dialog um und wendet sich mit p. 20b zu einer ganz anderen Sache. Eine höhere Eingebung soll die Streitfrage auf leichtere Weise lösen. Nun hat schon Schleiermacher darauf aufmerksam gemacht, dass in diesem Dialog der Zusammenhang unterbrochen und wieder aufgenommen wird[1]) und er weist gerade für unsere Stelle darauf hin, dass das was hier folgen sollte und angekündigt wird, später von p. 31b an in der ausführlichsten Weise geschieht. Freilich geben die Worte des Dialogs keinen Anhalt zu der Verbindung dieser Theile; die Angabe p. 20c, dass Nichts von dem, was zur Eintheilung der Arten der Lust aufgeboten worden ist, nöthig sein wird, scheinen einer solchen Annahme fast zu widersprechen; die einleitenden Worte p. 31b sind ohne jede Rückdeutung auf eine frühere Vorbereitung. Indessen wenn es richtig ist, dass von p. 31b an die εἴδη der Lust und später der ἐπιστήμη untersucht werden, so dürfen wir annehmen, dass der Schriftsteller sich dieses Zusammenhangs bewusst war, wenn er auch aus bestimmten Gründen ihn nicht hat hervortreten lassen.

Der neue Weg, den Sokrates einschlägt, um zu prüfen, wie sich Lust und Einsicht zum Guten verhalten, geht aus von dem Begriff des Guten selbst. Er bestimmt dasselbe als das Vollkommene, nach dem alle lebenden Wesen um seiner selbst willen streben. Dann beweist er mit wenigen Worten, dass weder ein Leben der Freude ohne alles Denken, noch auch ein Leben der Einsicht ohne alles Gefühl wünschenswerth sei; vielmehr nur ein aus Denken und Gefühl gemischtes Leben sei vollkommen und wünschenswerth.[2]) So hat Sokrates aus dem Begriff des

---

[1]) Siehe auch Trendelenburg de Plat. Phil. cons. p. 5 u. A. 4.

[2]) Ganz anders bestimmt der Gorgias das beste Leben; dort (p. 527e) wird als ἄριστος τρόπος τοῦ βίου genannt: καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι, und zwar im Gegensatz zur Lust, die von dem Gut ganz ausgeschlossen ist. Denn Bonitz (a. a. O. S. 31) spricht das Richtige aus, wenn er als den Kern des Gorgias die Nachweisung des Unterschiedes von Gut und Lust bezeichnet. So wenig nun δικαιοσύνη und ἀρετή mit νοῦς und φρόνησις und gar mit dem μικτὸς βίος sich decken, so schliessen sich beide Bestimmungen doch nicht aus. Zwischen ἀρετή und νοῦς besteht ja ein sehr bekannter Zusammenhang und wenn auch die Lust im Philebus zu dem αἱρετὸς βίος zugelassen wird, so werden wir doch gleich sehen, wie wenig würdig ihre Stellung in demselben ist, dass ihr nur mit Widerstreben ein letzter Platz eingeräumt wird. Wir erkennen übrigens hier an einem sehr deutlichen Beispiel, wie wenig es Platos Sorge gewesen sein kann, zwischen den verschiedenen Dialogen erkennbare Beziehungen herzustellen. So gewiss es Platonische Grundgedanken giebt, deren Entwicklung in den Dialogen beobachtet werden kann, so wird man doch einem Manne, der so sorglos seine Bestimmungen wechselt, nicht ein System in unserem Sinne unterschieben dürfen.

Guten den Beweis geführt, dass weder Lust noch Einsicht das Gute ist. Eine kurze Zusammenfassung p. 22b schliesst diese Beweisführung und zeigt zugleich, dass wir hier einen Abschnitt anzunehmen haben, wie auch aus den Worten hervorgeht: *ὡς μὲν τοίνυν τήν γε Φιλήβου θεὸν οὐ δεῖ διανοεῖσθαι ταὐτὸν καὶ τἀγαθὸν ἱκανῶς εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ* (22c). Wir werden im Verlauf der Darstellung Gelegenheit haben darauf zurückzukommen, dass hier ein Hauptabschnitt des Dialogs anzunehmen ist.

Sowie im ersten Kapitel verheissen war, erhebt sich nunmehr, nachdem der erste Preis einem Dritten ertheilt worden ist, der Streit um den zweiten Preis, die *δευτερεῖα.* Sokrates behauptet, der Vernunft gebühre der Vorrang vor der Lust, weil sie demjenigen näher verwandt sei, wodurch das gemischte Leben gut und wünschenswerth geworden ist (22d). Um dies zu beweisen, müssen andere Zurüstungen getroffen werden (p. 23b). Aus den höchsten Gattungen alles Seins (*πάντα τὰ νῦν ὄντα*) will Plato die Natur der Lust und Einsicht ergründen. Er stellt deren hier vier auf: Die Grenze, das Unbegrenzte, das aus beiden Gemischte und die Ursache der Mischung. Die Auseinandersetzung über diese Gattungen, die mit p. 27b schliesst, sieht man als eine Hauptquelle der Lehre Platos über die letzten Prinzipien der Dinge an und legt ihr einen um so grösseren Werth bei, als sie den Andeutungen, die Aristoteles über die letzte Ausbildung der platonischen Ideenlehre giebt, nahe zu stehen scheint. Schon Schleiermacher wollte nicht glauben, dass diese Erörterung nur den Zweck hat, den der Dialog ihr zuweist. Will aber Plato in der That einen Aufschluss über die letzten Ursachen und Elemente der Dinge geben, so ist die Erörterung viel zu kurz und skizzenhaft, so dass Schleiermacher selbst bekennt, wenn irgendwo, so liesse sich hier die Ansicht rechtfertigen, dass das volle Verständniss der Lehre des Plato nur seinen Schülern vorbehalten gewesen sei, die sich dabei des übrigen Unterrichts erinnern konnten. Ferner ist ein ernster und doch nutzloser Streit darüber entstanden, ob im *πέρας* oder der *αἰτία* die Idee und die Welt der Ideen enthalten sei.[1]) Schon die Thatsache selbst, dass bisher ohne Abschluss darüber gestritten wird, ob die *αἰτία* die Idee des Guten oder die höchste Gottheit, ob *πέρας* das Mathematische oder die Ideenwelt bezeichnen soll, während Peipers[2]) die Consequenz zieht, dass die Ideen zum Geschlecht des *μικτόν* gehören; dies Alles ist Beweis genug, dass die Bestimmungen des Dialogs nicht den sicheren Anhalt zur Entscheidung gegeben haben, wie sich die hier vorgetragene Lehre zur Ideenlehre verhält.

Bevor wir prüfen, welchen Werth wir nach Platos eigenen Worten der Eintheilung des Seienden in jene vier Gattungen beilegen dürfen, ist eine Vorbemerkung zu machen. Nur von den drei ersten, *πέρας*, *ἄπειρον* und *μικτόν* kommt die Bezeichnung *εἶδος* vor und auch nur einmal p. 23c. Die *αἰτία* wird sogleich *γένος* genannt, und dieser Ausdruck bleibt von nun an ohne Ausnahme für alle vier. Wenn also auch *εἶδος* und *γένος* hier noch schwankend gebraucht werden,[3]) so sieht man doch, dass der Sprachgebrauch in der Richtung einlenkt, wie er bei Aristoteles stehend ist: Die allgemeine Gattung wird im Philebus vorwiegend *γένος* genannt, während da, wo davon die Rede ist, dass ein Begriff in seine Arten zerlegt werden soll (p. 18c, 19b, 20a und wieder 32b c u. w.) *εἶδος* angewandt wird.

Die Worte nun, mit denen der Schriftsteller die vier Gattungen des *πέρας, ἄπειρον, μικτόν* und der *αἰτία* einführt, sind so gewählt, als wolle er uns absichtlich auf die Willkührlichkeit der

---

[1]) Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 255—270, gegen Zeller; dieser Philos. d. Gr. II, 1. S. 577. A. 1. Siehe auch Susemihl Jahresbericht II. III. S. 320. Rettig, *Αἰτία* im Philebus, ist mir nicht möglich gewesen einzusehen.

[2]) Untersuchungen über das System Platos I. S. 589.

[3]) Vergl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 526. A. 1. Dagegen Peipers S. 610 Schluss.

Aufstellung aufmerksam machen und uns warnen, dieselbe für eine endgültige und besonders wichtige zu halten. Oder wie sollen wir sonst die Worte auffassen: *πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῇ διαλάβωμεν, μᾶλλον δ'εἰ βούλει τριχῇ.* Die vierte Gattung, die *αἰτία*, leitet Sokrates ein mit den Worten: *εἰμὶ δ', ὡς ἔοικεν, ἐγὼ γελοῖός τις ἱκανῶς κατ'εἴδη διιστὰς καὶ συναριθμούμενος.* Endlich als Protarchus noch eine fünfte Gattung vorschlägt, die das Auseinandertreten des Gemischten bewirken soll, antwortet Sokrates, dass diese für den augenblicklichen Zweck nicht nöthig sei (*τάχ'ἄν, οὐ μὴν οἶμαί γε ἐν τῷ νῦν* p. 23 d.). So ernst es nun gewiss Plato gewesen ist, dass die vier genannten Gattungen in allem Seienden vorhanden und zu finden sind, oder vielmehr, nach seiner Ausdrucksweise, dass alles Seiende an ihnen Theil hat, so beweisen doch die angeführten Worte schon hinreichend, dass jene vier nicht die einzigen Prinzipien des Seienden sein sollen.[1]) Dem entsprechend wird im Folgenden nicht etwa der Beweis gegeben, dass Alles aus den vier Gattungen besteht, sondern es wird vielmehr gezeigt, wie zunächst *πέρας* und *ἄπειρον* in der Erscheinungswelt sich bemerkbar machen und auf welche Weise man ein Jedes von ihnen zu Einheiten d. i. zu Gattungen zusammenfassen kann: *πρῶτον μὲν δὴ τῶν τεττάρων τὰ τρία διελόμενοι, τὰ δύο τούτων πειρώμεθα, πολλὰ ἑκάτερον ἐσχισμένον καὶ διεσπασμένον ἰδόντες, εἰς ἓν πάλιν ἑκάτερον συναγαγόντες νοῆσαι, πῇ ποτε ἦν αὐτῶν ἓν καὶ πολλὰ ἑκάτερον* p. 23e. Vergl. p. 25a: *εἰς τὸ τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν δεῖ πάντα ταῦτα τιθέναι κτλ.* und 25d. So werden wir belehrt, was wir unter dem Unbegrenzten und der Grenze zu verstehen haben; jenes zeigt sich an den Dingen, in so fern sie sich verschieden verhalten und die Gegensätze des Mehr und Weniger annehmen (p. 24a—e). Die „Grenze" dagegen bezeichnet die bestimmten Mass- und Zahlenverhältnisse, die sich ebenfalls an den Dingen wahrnehmen lassen (p. 25 a). Durch die Verbindung beider Elemente entsteht das Werden (p. 25e). Das Endresultat der Untersuchung finden wir entsprechend dem angekündigten Zweck p. 26d: das *ἄπειρον* hat zwar viele Gattungen, wurde aber doch unter dem einheitlichen Begriff des Mehr und Weniger zusammengefasst (*πολλά γε τὸ ἄπειρον παρέσχετο γένη, ὅμως δ'ἐπισφραγισθέντα τῷ τοῦ μᾶλλον καὶ ἐναντίου γένει ἓν ἐφάνη*); das *πέρας* hat keine Vielheit, wenn es auch an vielen Erscheinungen beobachtet wird, sondern stellt an sich die einheitliche Natur dar (*ἓν φύσει*).[2]) So wird auch das Dritte, Gemischte zu einer Einheit zusammengefasst p. 26d: *τὸ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν.* Wir sehen, dass das Bestreben Platos an dieser Stelle ist, zu zeigen, mit welchem Recht er die „Grenze", das „Unbegrenzte", das „Gemischte" oder „Werden" als Gattungen und einheitliche Begriffe aufstellt; diese Begriffe sind in seiner Anschauung zugleich Grundlagen des Daseins und eben hierin tritt der Zusammenhang dieser Darstellung mit der Ideenlehre hervor. Denn diese, wie Zeller[3]) sehr klar und schön ausspricht, „gründet sich auf die zwei Momente, dass ihrem Urheber ohne die Wirklichkeit der Begriffe weder wahres Wissen noch wahres Sein möglich erscheint — Beides fliesst in einander, wie es sich auch in Platos eigener Darstellung aufs Innigste verschlingt". — Bei der vierten Gattung, der Ursache, war es nicht nöthig den einheitlichen Begriff erst aufzudecken. Hier sucht Sokrates, indem er das *αἴτιον* dem *ποιοῦν*, das *γιγνόμενον* dem *ποιούμενον* gleichsetzt, die Verschiedenheit der Ursache von jenen Dreien zu beweisen und somit die Berechtigung der Aufstellung dieser Gattung

---

[1]) Aehnlich werden im Sophisten p. 254de fünf *μέγιστα τῶν γενῶν* genannt: *τὸ ὂν αὐτό, στάσις, κίνησις, ταὐτόν* und *θάτερον*. Peipers a. a. O. S. 604 nennt noch mehrere, die man hierher ziehen könnte. Er hat gewiss Recht, wenn er diese *γένη* erklärt als „Begriffe, bei denen es schwer fällt, noch fernere, sie umfassende Allgemeinheiten zu finden".

[2]) Die Worte p. 26d: *καὶ μὴν τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχε κτλ.* sind also völlig klar; Badham, der eine Negation, etwa *ἧττον*, hinzufügen und dadurch den Sinn umkehren will, schiesst sehr neben das Ziel.

[3]) Phil. d. Gr. II, 1. S. 547.

neben den anderen (p. 26e—27b). Schliesslich muss hier darauf hingewiesen werden, wie wenig ausschliesslich die Begriffe des *πέρας* und der *αἰτία* sich zu einander verhalten. Von der Gattung des *πέρας* wird p. 25d gesagt, dass sie den Widerspruch der Gegensätze schwinden lässt und, indem sie die Zahl einsetzt, Ebenmass und Einklang bewirkt. P. 27d heisst es, dass alles „Unbegrenzte" von der „Grenze" gebunden ist (*ξυμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων*). Die richtige Verbindung des *πέρας* und *ἄπειρον* (*ὀρθὴ κοινωνία*) wird p. 26b sogar eine Göttin genannt, welche die *ὕβρις* und die gesammte Schlechtigkeit aller Dinge erkannte und das Gesetz und die Ordnung des Elementes der Begrenzung einsetzte. Ersichtlich wird also dem *πέρας* auch Ursächlichkeit zugeschrieben, so dass man sagen kann, es fällt in gewissem Sinne unter den Begriff der *αἰτία*. Das Ineinandergreifen dieser beiden Gattungen, auf das wir später noch zurückkommen müssen, ist bezeichnend für diese ganze Darstellung und muss uns geneigt machen zu glauben, dass die Trennung in die vier Gattungen zu einem bestimmten Zweck vorgenommen worden ist. Welches dieser Zweck ist, sagt Sokrates deutlich genug p. 27c: *τί ποτε βουληθέντες εἰς ταῦτα ἀφικόμεθα; ἆρ' οὐ τόδε ἦν· δευτερεῖα ἐζητοῦμεν πότερον ἡδονῆς γίγνοιτ' ἂν ἢ φρονήσεως.* Also sind die vier Gattungen in der Absicht aufgestellt worden, zu entscheiden, ob der Lust oder der Einsicht der zweite Preis ertheilt werden soll, und wir bewegen uns genau in der Untersuchung fort, die nach dem Abschluss p. 22c begonnen hat. Auf folgende Weise wird der angegebene Zweck erreicht: Das aus Lust und Einsicht gemischte Leben gehört zu der dritten Gattung, dem *μικτόν*, weil diese nicht aus irgend bestimmten Zweien, sondern aus allem Unbegrenzten, das durch die Grenze gebunden ist, bestehe (p. 27d.)[1] Freilich wird hier Jeder den Einwurf gegen Platos Darstellung machen, dass eher bewiesen werden muss, in wie fern die Vernunft dem *πέρας* und die Lust dem *ἄπειρον* gleich ist. Aber das Erstere wird überhaupt im ganzen Dialog nicht ausgesprochen, und dass die Lust zum Unbegrenzten gehört, wird im Folgenden nicht sowohl bewiesen als vielmehr von Philebus selbst, dem eifrigen Anhänger der Lust, unbedingt zugestanden (p. 27e, 28a). Welcher Gattung aber gehört die Vernunft an? Sokrates beweist, dass, wie die körperlichen Elemente des Menschen aus dem grossen Weltganzen abgeleitet sind, so auch die Seele und die Vernunft des Menschen im Weltganzen ihr Analogon haben müssen (p. 30ab). Und da in unserm Leben die Vernunft Alles leitet und wirkt, so wird die Ursache, die das Weltall ordnet und leitet, Vernunft sein: wir nennen sie die königliche Vernunft des Zeus (p. 30cd). Demnach ist die menschliche Vernunft der Weltursache verwandt: *νοῦς ἐστι γένους τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος.* Eine Rekapitulation (p. 31a) schliesst diesen Abschnitt, der einen merkwürdigen Mangel an Folgerichtigkeit zu haben scheint. Denn abgesehen davon, dass wir die Beweise vermissen, weshalb *τρίτον γένος* und *μικτὸς βίος*, *ἄπειρον* und *ἡδονή* sich decken, welchem Glied im menschlichen Leben soll das *πέρας* entsprechen? Noch eine weitere Frage muss Jedem kommen; wenn das aus Lust und Einsicht gemischte Leben der dritten Gattung des Gewordenen angehört, wie doch p. 27d ausdrücklich gesagt ist, und darauf die Vernunft der Ursache gleichgesetzt wird, ist dann nicht der Schluss berechtigt, dass die Ursache in der dritten Gattung enthalten sein müsste? Indessen hier erinnern wir uns, wie wenig scharf geschieden wir die Begriffe des *πέρας* und der *αἰτία* gefunden haben und dürfen vielleicht hieraus eine Erklärung dafür entnehmen, wie der Schriftsteller dazu kam, mit Uebergehung des *πέρας* den *νοῦς* sofort der *αἰτία* gleichzusetzen. Auch lautet der Ausdruck p. 31a vorsichtig: *νοῦς μὲν αἰτίας ἦν ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους.* Merkwürdig bleiben immerhin diese logischen Sprünge, die der Schriftsteller doch offenbar in vollem Bewusstsein gemacht hat; so gewinnt es fast den Anschein,

---

[1]) Siehe Badham und Stallbaum zur Stelle; die Lesung von Schütz: *μικτὸν ἐκεῖνο* gibt allein einen Sinn.

als ob die Viertheilung der Gattungen nur den Zweck hat, die Vernunft möglichst weit über die Lust zu erhöhen. Als sicheres Resultat der Untersuchung bleibt indessen, dass die Lust zum Unbegrenzten gehört, die Vernunft aber der Ursache aller Dinge verwandt ist.

Eine neue Untersuchung beginnt jetzt (p. 31 b), scheinbar ohne Vermittelung mit dem Vorigen. Um ihren Zusammenhang mit dem bisherigen Gedankengang des Dialogs zu erkennen, müssen wir auf Früheres zurückgreifen. Im c. IX wurde, wie wir wissen, die Forderung ausgesprochen, dass man Lust und Einsicht in ihre Arten theilen müsse, um ihr Wesen zu begreifen. Diesen Weg hatte der Dialog nicht weiter verfolgt; auf dem neuen Wege, den er mit c. X nahm, hat er, wie wir jetzt überschauen, zuerst bewiesen, dass weder Lust noch Einsicht das Gute sind; sodann zweitens, welchen Gattungen beide angehören. Es folgt nunmehr die Erfüllung der früheren Forderung, der Nachweis, in welche Arten Lust und Einsicht ihrerseits zerfallen. Dass dies der Gedankengang des Schriftstellers war, zeigen die Worte: *ὥςπερ τὸ γένος αὐτῆς πρότερον κτλ.* 31 b. Die Worte: *ἐν ᾧ τέ ἐστιν ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ διὰ τί πάθος γίγνεσθον* enthalten eine Bezeichnung der *εἴδη*, wie aus der Vergleichung mit p. 32 b deutlich hervorgeht: *ἓν . . ἕτερον εἶδος.*

Die Lust und der Schmerz, der von ihr nicht zu trennen ist, bilden den ersten Gegenstand der neuen Untersuchung: er nimmt fast die Hälfte des ganzen Dialogs ein. Es fragt sich, wo und durch welchen Vorgang beide entstehen (p. 31 b). Wenn sich die Harmonie eines aus *πέρας* und *ἄπειρον* gewordenen Wesens auflöst, so entsteht Schmerz, fügt sie sich wieder auf dem Wege der Natur zusammen, so entsteht das Gefühl des Angenehmen (p. 31 c—32 a). Diese erste Art von Lust und Schmerz ist offenbar ein Vorgang im Körper (p. 32 b). Die zweite Art gehört der Seele selbst an und entsteht aus der Erwartung solcher körperlichen Vorgänge (p. 32 c: *διὰ προςδοκίας*). Nachdem diese beiden Arten festgestellt sind, sollen sie darauf hin geprüft werden, in wie fern in ihnen die Lust rein und unvermischt ist; dann wird klar werden, ob die ganze Gattung wünschenswerth ist, oder ob die Lust an und für sich kein Gut ist und nur bisweilen die Natur des Guten annimmt (p. 32 c d).[1] Die Theilung der Lust in die beiden Arten der körperlichen und der in der Seele aus der Erwartung körperlicher Affekte entstehenden ist also schon abgethan. Eine neue Untersuchung wird angekündigt, welche den Zweck hat, jene beiden Arten der Lust nach dem Grade ihrer Reinheit zu prüfen und dadurch einen Schluss auf das Wesen derselben zu ziehen. (*ἐμφανὲς ἔσεσθαι, πότερον ὅλον ἐστὶ τὸ γένος ἀσπαστὸν, ἢ τοῦτο μὲν ἑτέρῳ κτλ.*) So weisen auch die Worte: *ὀρθότατα λέγεις, ὅτι ταύτῃ πῃ δεῖ διαπορευθῆναι τὸ νῦν μεταδιωκόμενον* auf eine folgende neue Untersuchung. Dies musste so ausführlich hervorgehoben werden, da einerseits Hirzel (de bon. p. 11 adn) die Behauptung ausspricht, dass die ganze Untersuchung über die Lust den Zweck verfolge, die seelische und körperliche Lust zu unterscheiden, und andererseits alle Besprechungen dieser Stelle den auf so deutliche Weise bezeichneten Uebergang verkennen und dadurch in die ganze Erklärung des Folgenden Unklarheit bringen. Diese Verkennung hat ihren Grund. Nämlich bevor die angekündigte Untersuchung beginnt, wird noch die Möglichkeit eines dritten Zustandes erwähnt, indem ein Wesen sich weder freut noch Schmerz spürt: einen solchen Zustand würde das Leben der reinen Vernunft bieten, wie es die Götter führen, von denen man sagt, dass sie weder Freude noch das Gegentheil empfinden. Diese Stelle (p. 32 e—33 b) kündet sich aber selbst als eine Einschiebung an, die

---

[1]) Richtig ergänzt Hirzel de bon. p. 11. 12 adn zu *ἐν τούτοις* sc. *τοῖς εἴδεσι τῆς ἡδονῆς*. Darum braucht aber *λύπης τε καὶ ἡδονῆς* nicht aus dem Text entfernt zu werden, die vielmehr einen erklärenden Zusatz zu *ἀμίκτοις* bilden. „Gemischte“ Lust ist eben solche, bei welcher sich Lust und Schmerz mischen.

zwar für den Verlauf des Dialogs Bedeutung habe, aber hier ausdrücklich aus dem Zusammenhang der Beweisführung ausgeschieden wird durch die Worte: *ἀλλὰ δὴ τοῦτο μὲν ἔτι καὶ εἰςαῦθις ἐπισκεψώμεθα, ἐὰν πρὸς λόγον τι ᾖ.* Auf sein Thema dagegen lenkt Sokrates wieder ein mit den Worten: (p. 33 c) *καὶ τῷ νῷ πρὸς τὰ δευτερεῖα, ἐὰν μὴ πρὸς τὰ πρωτεῖα δυνώμεθα προςθεῖναι, προςθήσομεν.* Diese Stelle ist zugleich wieder ein Zeichen, dass die p. 22 c begonnene Untersuchung noch stätig fortgeführt wird, ob in dem gemischten Leben der Vernunft oder der Lust der höhere Rang zukomme. Diesem Zweck soll also auch die jetzt folgende Prüfung der reinen und unvermischten Lust dienen.

Sokrates geht (p. 33 b) aus von dem Gefühl des Angenehmen, das in der Seele durch Erinnerung an körperliche Zustände entsteht. Diese Erinnerung gründet sich auf eine Wahrnehmung, welche dadurch hervorgerufen wird, dass Körper und Seele zugleich bewegt werden (p. 34 a). Die Erinnerung bewahrt solche Wahrnehmung, die Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) bringt sie zurück, wenn sie verloren war. Auf Wahrnehmung und Erinnerung gründet sich die seelische Lust und zugleich die Begierde (p. 34 c). Bei Hunger und Durst ist der körperliche Zustand dem der begehrenden Seele entgegengesetzt und zwar ergreift die Seele durch die Erinnerung das, was sie augenblicklich entbehrt. Also giebt es keine Begierde des Körpers, sondern nur der Seele (p. 35 c): die Begierde zeigt immer das Gegentheil des Zustandes an, in dem der Körper sich befindet. In diesem Doppelzustand von Lust und Schmerz, oder, falls die Begierde nicht gestillt wird, von doppeltem Schmerz bewegt sich die Art des Lebens, das sich nur kümmert um Anfüllen und Leeren, Erhaltung und Untergang des Leibes (p. 35 d—36 b). Nachdem wir so weit gekommen sind, sagt uns der Dialog auch, welchem Zweck das bisher Gesagte dienen soll: p. 36 c *ταύτῃ δὴ τῇ σκέψει τούτων τῶν παθημάτων τόδε χρησώμεθα. Τὸ ποῖον; Πότερον ἀληθεῖς ταύτας τὰς λύπας τε καὶ ἡδονὰς ἢ ψευδεῖς εἶναι λέξομεν; ἢ τὰς μέν τινας ἀληθεῖς τὰς δ᾽οὔ;* Also es soll der Unterschied der wahren und falschen Lust gezeigt werden. Ist dies nun damit in Uebereinstimmung, dass, wie wir behaupteten, p. 32 c d die Prüfung der reinen und unvermischten Lust in Aussicht gestellt wurde? Das wird Jeder zugeben, wenn die folgende Darstellung den Beweis bringt, dass reine und wahre, vermischte und falsche Lust gleichbedeutend sind. Einstweilen wollen wir diese Uebereinstimmung wahrscheinlich machen durch Hinweis auf folgende spätere Stellen: p. 52 d, 53 a: *ἆρ᾽οὖν οὐ τοῦτο (τὸ εἰλικρινὲς) ἀληθέστατον κτλ.* p. 53 c, 58 d, 59 c, 63 e: *ἀλλ᾽ἅς γε ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς εἶπες.* Diese Stellen genügen fast schon zu beweisen, dass, wenn Sokrates die bisherige Untersuchung dazu überleitet, die wahre und falsche Lust zu scheiden, er eben das ausführt, was er p. 32 c d angekündet hatte. Protarchus aber giebt nicht zu, dass falsche Lust möglich ist: mag nun einer sich mit Recht oder Unrecht freuen, so bleibt ihm doch immer dies, dass er sich gefreut hat, und ebenso ist es mit dem Schmerz. Diese Ansicht, sagt er, sei nicht von ihm, sondern sei die allgemein verbreitete (p. 36 e, 38 a). Wohl räumt er ein, es gebe falsche Vorstellung (p. 36 d). Hiervon geht Sokrates aus; er stellt Vorstellung (*δόξα*) und Freude in Parallele und giebt zu verstehen, dass, wenn von der einen ihrem Wesen nach zugegeben werde, sie zerfalle in wahre und falsche, dasselbe auch von der anderen gelten müsse (p. 36 e—37 d). Noch eine engere Verbindung besteht zwischen beiden: die Vorstellung wird oft begleitet von Lust und Schmerz; so wie diese, so gründet sich auch jene auf Wahrnehmung und Erinnerung (p. 38 b). Die Erinnerung schreibt in die Seele Wahres und Falsches, demgemäss sind auch die aus diesem Akt entstehenden Vorstellungen wahr oder falsch (p. 39 a—c). Diese Vorstellungen nun können sich auf die Zukunft beziehen, und das Lustgefühl, das sie begleitet, nennen wir Hoffnung (p. 39 d). Der Gerechte, der Gott lieb ist, hofft Richtiges, d. h. der Wirklichkeit Entsprechendes: seine Freude ist wahr;

der Schlechte, Gott Verhasste, hofft in seiner Gier Dinge, denen die Wirklichkeit meist nicht entspricht: seine Freude ist falsch (p. 39c—40c). Es giebt demnach falsche Freuden p. 40c: *εἰσὶ δὴ κατὰ τοὺς νῦν λόγους ψευδεῖς ἐν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ἡδοναί.* Denn wenn wir die Vorstellung falsch nannten, die sich auf das gründet, was in Wirklichkeit nicht ist, so müssen wir auch das entsprechende Verhalten bei Lust und Schmerz annehmen und die Freude falsch nennen, die, mag der Betreffende sich auch wirklich freuen, doch auf nicht Wirklichem beruht (p. 40d). Ein Unterschied zwischen der falschen Vorstellung und Lust wird noch hervorgehoben: Vorstellungen kann man nicht aus anderem Grunde schlecht nennen, als weil sie falsch sind[1]), von der Lust aber wird man kaum behaupten, dass sie schon dadurch schlecht ist, weil sie falsch ist, sondern vielmehr, weil sie mit vielem anderen Bösen verbunden ist: wovon später die Rede sein soll (p. 40e, 41a).

Hiermit schliesst der erste Beweis für die Behauptung, dass es wahre und falsche Lust giebt; von p. 41a an folgt ein zweiter: *τὰς δὲ ψευδεῖς κατ' ἄλλον τρόπον ἐν ἡμῖν πολλὰς καὶ πολλάκις ἐνούσας τε καὶ ἐγγιγνομένας λεκτέον... προσιστώμεθα δὴ καθάπερ ἀθληταὶ πρὸς τοῦτον αὖ τὸν λόγον.* So wie diese Worte den Uebergang zu einer neuen Beweisführung bezeichnen, so erinnern die Worte: *τούτῳ γὰρ ἴσως χρησόμεθα πρὸς τὰς κρίσεις* wieder an den Hauptzweck dieser ganzen Untersuchung, die Entscheidung des Werthverhältnisses zwischen Vernunft und Lust. — Der neue Beweis geht von der Begierde aus: die Seele trachtet nach dem entgegengesetzten Zustand, als der ist, in dem der Körper sich befindet. Es entsteht also zugleich eine Empfindung von Lust und Schmerz. Sowie beim Sehen das Nähere grösser, das Entferntere kleiner erscheint, so wird auch die Lust, wenn sie nahe ist, neben dem Schmerz grösser erscheinen, als sie ist. Den Theil nun, der hier auf Schein und nicht auf Wirklichkeit beruht, kann man nicht als richtig und wahr bezeichnen (p. 41b—42c). Es ist also auch auf diese Weise bewiesen, dass falsche Freude möglich ist.

Ein dritter Beweis für die Existenz falscher Lust kündet sich an in den Worten: *τούτων τοίνυν ἑξῆς ὀψόμεθα, ἐὰν τῇδε ἀπαντῶμεν ἡδονὰς καὶ λύπας ψευδεῖς ἔτι μᾶλλον ἢ ταύτας φαινομένας τε καὶ οὔσας ἐν τοῖς ζῴοις.* Um diesen einzuleiten greift Sokrates auf die Entstehung von Lust und Schmerz zurück (p. 42cd): dieser tritt ein bei Auflösung und Vernichtung, jene bei Wiederherstellung der Natur. Wenn nun aber keiner von diesen beiden Vorgängen stattfindet? Dann müsste ein Zustand entstehen, in dem weder Lust noch Schmerz empfunden wird. Freilich behaupten mit Recht die Weisen[2]) dass alle Dinge sich im Flusse befinden, eine Ruhe ohne Werden

---

[1]) In den Worten p. 40e: *Τί δέ; πονηρὰς δόξας καὶ χρηστὰς ἄλλως ἢ ψευδεῖς γιγνομένας ἔχομεν εἰπεῖν* hatte Schleiermacher Uebers. II, 3. S. 193 und 486 und ursprünglich auch Stallbaum *καὶ χρηστάς* entfernt. Diese Aenderung, die von jenen zurückgenommen ist, scheint nöthig. Die Randbemerkung des cod. Paris. F *ἢ ὅτι ἀληθεῖς ἢ ψ.*, aus der Schleiermacher *ἢ ἀληθεῖς καὶ ψευδ. γ.* herstellt, hat wohl keinen grösseren Werth als den einer Konjektur.

[2]) *ὡς οἱ σοφοί φασιν* p. 43a. Es ist eigenthümlich, dass ausser Stallbaum, der unter den *σοφοί* die Herakliteer versteht, alle Anderen diesen Ausdruck auf Aristippus beziehen (Brandis II, 1. S. 94 Anm. Susemihl, Gen. Entw. II. S. 35. Zeller, Phil. d. Gr. II, 1. S. 303 A. 1). Die Bezeichnung *οἱ σοφοί* (auch p. 28c: *πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί*) ist so unbestimmt gefasst und der Gedanke ist ein so allgemein verbreiteter in der älteren Philosophie, dass wohl überhaupt alle diejenigen zu verstehen sind, die als die hervorragenden Träger der Wissenschaft erscheinen: auch die Sophisten verkündeten jene Lehre, und Prodikus heisst Xen. conv. II, 64 *ὁ σοφός.* Dass aber gerade Aristippus und dazu in diesem Dialog, in welchem sein Anhänger, der p. 44b mit ihm identifizirt wird, zugegen ist, mit *οἱ σοφοί* sollte citirt sein, ist völlig unglaublich. Susemihl behält mit seinem in der Anmerkung hervorgehobenen Bedenken, dass Aristippus doch den mittleren Zustand zwischen Lust und Schmerz anerkennt, völlig Recht; denn wenn unter *οἱ σοφοί* an irgend eine bestimmte Person gedacht werden sollte, so musste dies nach dem Zusammenhang eine solche sein, die diesen Zwischenzustand leugnet.

und Vergehen also nicht möglich ist. Aber da es viele Veränderungen in dem natürlichen Zustande giebt, die nicht in das Bewusstsein treten, und nur die grossen Veränderungen Lust oder Schmerz hervorbringen, so ist dennoch ein Zustand ohne Lust und Schmerz möglich (p. 42d—43c). Einige halten diesen Zustand für den angenehmsten. Obschon Sokrates ihre Ansicht nicht anerkennt und ihr entgegenhält, dass ein Zustand ohne *ἡδονή* nicht *ἡδύς* genannt werden dürfe (p. 43e—44a), so will er doch diejenigen, welche eine so niedrige Meinung von der Lust haben, dass sie dieselbe nur für Befreiung von Schmerzen halten und sonst nichts Gutes an ihr lassen, wie Bundesgenossen gebrauchen und das, was sie mehr ahnen als richtig erkennen, zur Auffindung des Wesens der Lust benutzen[1]). Wenn er dann mit ihrer Hülfe die falschen Freuden aufgedeckt hat, will er darnach auch sagen, welche Freuden ihm wahr zu sein scheinen (*μετὰ δὲ ταῦτα αἵ γέ μοι δοκοῦσιν ἡδοναὶ ἀληθεῖς εἶναι, πεύσει* p. 44d). Jene Männer also lehren, dass um die Natur eines Zustandes zu erkennen man die schärfste Ausprägung desselben zuerst beobachten muss (p. 44e). Dies wird auf die Lust angewandt. Das körperliche Lustgefühl tritt, nach seiner Grösse gemessen, im krankhaften Zustande und bei zügellosen Menschen am stärksten auf, weil ihm ein stachelnder Schmerz beigemischt ist (p. 45e—47b). Die Mischung von Lust und Schmerz kann also, wie eben beschrieben, rein körperlich sein; sie kann aber auch so entstehen, dass die Seele durch Begierde und Hoffnung mit einem körperlichen Zustand in Widerstreit tritt (p. 47c): wovon schon vorher die Rede war, doch ohne Hervorhebung dessen, was hier die Hauptsache ist, die Mischung. Drittens mischt sich Lust und Schmerz innerhalb der Seele selbst, wie in den Zuständen des Zorns, der Sehnsucht, der Klage, der Liebe, der Eifersucht, des Neides und ähnlichen. Man freut sich und weint zugleich beim Anblick des Trauerspiels, und eine Mischung von Lust und Schmerz findet auch bei der Komödie statt, denn die Missgunst ist die Ursache, dass man sich über die Scherze freut, welche die Fehler Anderer treffen (p. 47d—50d). In einer Rekapitulation (p. 50d) fasst Sokrates zusammen, wie er auf drei Weisen nachgewiesen hat, dass es Freuden giebt, die mit Schmerz vermischt sind. Wenn wir uns nun fragen, was hiermit für den Zusammenhang bewiesen wird, so werden wir uns entsinnen, dass bei Beginn dieses Abschnitts (p. 42c) Sokrates sagte, er wolle beweisen, dass es Freuden gebe, die in noch höherem Grade, als die vorher genannten, falsch scheinen und sind: er setzt demnach voraus, dass wir keinen Unterschied in der Bedeutung machen zwischen falschen und mit Schmerz vermischten Freuden. Ebenso zeigt sich im Folgenden, dass reine und wahre Freude gleichbedeutend ist. Denn während in der bisherigen Darstellung Sokrates der Spur derer gefolgt ist, die die Freude nur für das Aufhören des Schmerzes halten, so will er jetzt über sie hinaus gehen und die

---

[1]) Man hat bisher allgemein geglaubt, dass hier Antistehenes gemeint sei (Schleiermacher II, 3. S. 487. Stallbaum zu p. 43d. Susemihl a. a. O. S. 34 Anm. 719. Badham p. 58. Zeller a. a. O. S. 261 A. 5. Auch Steinhart in gewissem Sinne IV, S. 651). Aber R. Hirzel hat in den „Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften" I, S. 141 ff. mit überzeugendem Scharfsinn nachgewiesen, dass nur Demokrit gemeint sein kann. — Ein Wort mag hinzugefügt werden. Hirzel citirt S. 143 Anm. die Stelle p. 44d: *μεταδιώκωμεν δὴ τούτους, ὥσπερ συμμάχους κατὰ τὸ τῆς δυσχερείας αὐτῶν ἴχνος. οἶμαι γὰρ τοιόνδε τι λέγειν αὐτούς, ἀρχομένους ποθὲν ἄνωθεν, ὡς εἰ βουληθεῖμεν ὁτουοῦν εἴδους τὴν φύσιν ἰδεῖν οἷον τὴν τοῦ σκληροῦ, πότερον εἰς τὰ σκληρότατα ἀποβλέποντας οὕτως ἂν μᾶλλον συννοήσαιμεν ἢ πρὸς τὰ πολλοστὰ σκληρότητι; δεῖ δή σε, ὦ Πρώταρχε, καθάπερ ἐμοί, καὶ τούτοις τοῖς δυσχερέσιν ἀποκρίνασθαι.* Protarchus antwortet: *πάνυ μὲν οὖν, καὶ λέγω γε αὐτοῖς ὅτι πρὸς τὰ πρῶτα μεγέθει.* Obschon nun diese Worte einen Grundsatz Demokrits zu enthalten scheinen, so will Hirzel doch aus Vorsicht, wegen der Einleitung durch *οἶμαι*, eher glauben, dass wir es hier mit einer Fiction Platos zu thun haben als mit einer historischen Notiz. Wenn nun aber, wie Hirzel selbst S. 150 anführt, die Härte, die eine wesentliche Eigenschaft der Atome ist, verschiedentlich durch *σκληρότης* bezeichnet wird, und eben diese *σκληρότης* als erstes Beispiel angeführt wird, an dem sich der Grundsatz zeigen soll, so scheint dies ein Beweis zu sein, dass auch die angeführten Worte ziemlich treu die des Demokrit wiedergeben.

„ungemischten", d. i. wie er es p. 44d versprochen hatte, die wahren Freuden zeigen (vergl. p. 50e: τὰς ἀμίκτους und gleichbedeutend p. 51b: ἀληθεῖς δ' αὖ τίνας κτλ.). Diese reine Freude ist zunächst wieder eine körperliche und zwar solche, bei der der bedürftige Zustand schmerzlos ist und nicht empfunden wird, während das „Anfüllen" ins Bewusstsein tritt und angenehm ist (51a b). Also ist der p. 31b—32b beschriebene Vorgang der πλήρωσις und κένωσις der Entstehungsgrund auch der reinen Freuden. Hierher gehört die Freude an Gestalt, Farbe, den Tönen, Gerüchen. Aber nicht die Schönheit der Gestalt ist gemeint, wie der grosse Haufe sie versteht, sondern die, welche durch die Anschauung der schönen Form an sich geweckt wird (p. 51b d). Diese Lust, die mit keinem Schmerz verbunden ist, bildet also den Gegensatz zu allen jenen früheren falschen und unreinen: nach diesem Prinzip ist die Lust in zwei Arten einzutheilen (ταῦτα εἴδη δύο λεγομένων ἡδονῶν p. 51e). — Zu den körperlichen Freuden kommen die reinen geistigen, nämlich die an Kenntnissen und Wissenschaft, die auch von keinem Schmerzgefühl begleitet sind. — Alle diese reine Freude hat die Eigenschaft des rechten Masses (ἐμμετρία p. 52c.). — Wenn wir ferner überall in der bisherigen Darstellung die Gleichbedeutung von „rein" und „wahr" voraussetzen mussten, so wird diese zum Schluss in einer besonderen Beweisführung begründet (p. 52d—53b: τί ποτε χρὴ φάναι πρὸς ἀλήθειαν εἶναι; τὸ καθαρόν τε καὶ εἰλικρινὲς κτλ.). Wir haben demnach hier den vollgültigen Beweis für das, was wir zu Anfang der Abhandlung über die Lust vorausnehmen mussten; es herrscht in derselben nur ein Eintheilungsprinzip, die Trennung der Lust in wahre oder reine und falsche oder gemischte, welches sich p. 32c ankündigt in den Worten: ἐν γὰρ τούτοις (τοῖς εἴδεσιν ἡδονῆς καὶ λύπης) οἶμαι.. εἰλικρινέσιν ἑκατέροις γιγνομένοις.. καὶ ἀμίκτοις ἡδονῆς τε καὶ λύπης ἐμφανὲς ἔσεσθαι τὸ περὶ τὴν ἡδονὴν πότερον ὅλον ἐστὶ τὸ γένος ἀσπαστόν κτλ.). — Ausser Mass und Wahrheit wird dem Reinen auch die Eigenschaft der Schönheit zugelegt: p. 53a b ἆρ' οὖν οὐ τοῦτο sc. τὸ εἰλικρινὲς ὂν ἀληθέστατον.. καὶ ἅμα δὴ κάλλιστον.... θήσομεν; und im Folgenden: καὶ κάλλιον καὶ ἀληθέστερον: so dass wir zusammenfassend sagen können, dass den reinen Freuden ἐμμετρία, ἀλήθεια, κάλλος zugeschrieben wird.

Wir haben bisher in der Darstellung der Lust einen durchgehenden klaren Gedankengang verfolgt; was im Folgenden (p. 53c—55b) über sie gesagt wird, ist als ein Anhang zu betrachten, es steht mit dem Vorhergehenden in keinem nothwendigen Zusammenhang. Die Ansicht anderer, geistreicher Männer[1]), dass die Lust immer ein Werden ist, dass ihr ein Sein durchaus nicht zukomme, wird benutzt zu beweisen, dass sie nicht zum Guten gerechnet werden darf. Denn das Gute ist wegen seiner selbst da, das Werden aber ist nur der Weg zum Sein. Nun haben wir schon p. 20d—22c einen Beweis für dieselbe Sache gehabt, und die Worte, von denen dieser dort ausging: τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν πότερον ἀνάγκη τέλεον ἢ μὴ τέλεον εἶναι sind nicht weit von

---

[1]) p. 53c: ἆρα περὶ ἡδονῆς οὐκ ἀκηκόαμεν κτλ. Auch hier wie p. 43a verstehen Brandis II, 1. S. 476 A. e.; Zeller a. a. O. S. 303 A.; Susemihl S. 43; Stallbaum zur St. unter den κομψοί den Aristippus; indem darauf verwiesen wird, dass dieser Ausdruck besonders auf ihn passe. Nach Republ. VI, p. 505b möchte man viel eher etwas Anderes annehmen: ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις. Also hier werden gerade diejenigen κομψότεροι genannt, die nicht, wie Aristippus die ἡδονή für das ἀγαθόν halten. Nun liegt aber auch in der Darstellung des Philebus gar kein Grund anzunehmen, dass die, die behaupten ἡδονή sei γένεσις, sie zugleich für das Gute halten. Würde Plato in diesem Falle es ihnen nicht viel schärfer vorhalten, dass sie selbst durch ihre Annahme das Gegentheil beweisen? Und wenn im Uebrigen Philebus die Ansicht des Aristippus vertreten soll, warum wird er denn hier gar nicht mit ihr in Beziehung gesetzt? Ferner die Fassung der Worte: οὐσία δὲ οὐκ ἔστι τὸ παράπαν ἡδονῆς und das doppelte οἷς χάριν δεῖ ἔχειν (p. 54d) deuten viel eher auf Gegner der Lust und Freunde des Platon. — Wenn man annehmen dürfte, dass das, was Zeller S. 218 ff. im Anschluss an den Sophisten des Plato sagt, sicher ist, so möchte man wohl an Euklid von Megara denken (vergl. bes. Soph. 248c). Unter den κομψότεροι Republ. VI, p. 505b versteht Zeller übrigens neben Antisthenes auch Euklid.

dem Sinn derer entfernt, die hier die Sache entscheiden: *τὸ γε μὴν οὗ ἕνεκα τὸ ἑνεκά του γιγνόμενον ἀεὶ γίγνοιτ' ἄν, ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ ἐκεῖνό ἐστι.* Indessen ist doch ein Unterschied in der Beweisführung zu bemerken, den Susemihl (Gen. Entw. S. 43) so erklärt, dass das dort „formal-logisch und psychologisch gewonnene Ergebniss hier ins metaphysische Gebiet erhoben wird.“ Und wenn auch der neue Beweis von der Behauptung eines anderen Mannes ausgeht, die in dem Dialog bisher nicht begründet worden ist, so ist doch diese Ansicht der früheren Bestimmung der Lust nicht fremd, da, wie wir sahen, auch die reinen Freuden auf *πλήρωσις* und *κένωσις* beruhen. Dass gerade an dieser Stelle der Beweis wiederholt wird, liegt, wie auch Susemihl andeutet, wohl darin, dass Sokrates, nachdem er einen Theil der Freude wahr und rein genannt hat, zum Schluss doch davor warnen will, sie ihrem Wesen nach für etwas Gutes zu halten; vielleicht auch wurde noch eine Gelegenheit gern ergriffen, die Lehre eines bekannten Philosophen zu erwähnen und zu verwerthen.

Die bisherige Darstellung der Lehre von der Lust im Philebus verdiente wohl eine eingehende Vergleichung mit dem, was über denselben Gegenstand in der Republik gelehrt wird (VI. p. 485d, 505b sqq., bes. VII. p. 580d—588a). Eine solche Vergleichung wäre wohl geeignet, über die Beziehung dieser beiden Dialoge einigen Aufschluss zu geben und wichtig auch deshalb, weil neuerdings Krohn (der Plat. Staat S. 222 ff.) das Urtheil Schaarschmidts zu dem seinen macht, dass der Verfasser des Philebus fast keine der Platonischen Bestimmungen übersehen oder unbenutzt gelassen habe, aber auch keiner einzigen gerecht geworden sei. Wie weit dies Urtheil richtig ist, müsste eine solche Untersuchung entscheiden, indessen sie würde uns hier zu weit führen, sie muss für einen anderen Ort vorbehalten werden.

Es folgt im Dialog p. 55c—59d eine Prüfung der Vernunft und des Wissens, die auch nach dem Grade der Reinheit und Wahrheit unterschieden werden sollen (p. 55c). Der unreinere Theil des Wissens ist derjenige, der auf der Uebung der Sinne durch Erfahrung und eifrige Beschäftigung beruht (p. 55e); dies Wissen hat nur wenig sichere Ergebnisse (p. 56a). Dass es aber ausser diesem ein höheres, sicheres Wissen giebt, zeigt schon die Rechen- und Messkunst: so weit diese Künste sich mit den Dingen der Wirklichkeit befassen, bleiben sie ungenau, wenn sie aber von Philosophen geübt, sich mit den reinen Massen und Zahlen beschäftigen, erreichen sie eine wunderbare Genauigkeit und Wahrheit (p. 56c—57d: *τούτων δ' αὐτῶν αἱ περὶ τὴν τῶν ὄντως φιλοσοφούντων ὁρμὴν ἀμήχανον ἀκριβείᾳ καὶ ἀληθείᾳ περὶ μέτρα τε καὶ ἀριθμοὺς διαφέρουσιν*). Zu dieser sicheren Wissenschaft gehört auch die Kunst, die Sokrates eben ausübt, die Dialektik; denn alle Vernünftigen halten die Erkenntniss, die sich mit dem Seienden befasst, für die bei weitem wahrhaftigste (p. 57e.—58a.). Ausgeschlossen wird von dem wahren Theil des Wissens die Redekunst und auch die Erforschung der Natur; jene beruht auf Meinungen, diese beschäftigt sich mit dem Werdenden und nicht mit dem Seienden (p. 58a.—59b.). Demnach ist also auch das Gebiet des Wissens, so wie es bei der Lust geschah, nach dem Eintheilungsgrund des Wahren und nicht Wahren in zwei Arten zerlegt: auch in diesem Abschnitt werden die Begriffe „rein“ nnd „wahr“, „unrein“ und „unwahr“ wie gleichbedeutend gebraucht. Mit der Eigenschaft der Wahrheit finden wir eng verbunden den der Genauigkeit (*ἀκρίβεια*), und dass dem wahren Theil des Wissens auch Schönheit zukommt, geht hervor aus den Worten: p. 59c *τὰ δὴ τῶν ὀνομάτων περὶ τὰ τοιαῦτα κάλλιστα ἆρ' οὐ τοῖς καλλίστοις δικαιότατον ἀπονέμειν;* die schönsten Namen aber sind Vernunft und Einsicht, *νοῦς καὶ φρόνησις* p. 59d. Bei dem reinen Lustgefühl fanden wir die Eigenschaften: *ἀλήθεια, ἐμμετρία, κάλλος.* Die gleichen Eigenschaften würden wir bei der reinen Vernunft haben, wenn wir *ἀκρίβεια* und *ἐμμετρία* in Parallele setzen dürften. Für ein griechisches Ohr bedurfte es wohl keiner Erwähnung, in welcher Beziehung sie stehen: sie gründen sich beide

auf das *μέτρον*. Denn dass auch die *ἀκρίβεια* auf diesem beruht, wäre schon an sich klar, wenn es nicht deutlich bewiesen würde durch die Worte: p. 56b *τεκτονικὴν δέ γε, οἶμαι, πλείστοις μέτροις τε καὶ ὀργάνοις χρωμένην, ἃ πολλὴν ἀκρίβειαν αὐτῇ πορίζοντα τεχνικωτέραν τῶν πολλῶν ἐπιστημῶν παρέχεται.*[1]) Diese Bestimmung wird sich in der Folge von einiger Wichtigkeit zeigen.

Nachdem Lust und Einsicht in ihre Arten zerlegt sind, rekapitulirt Sokrates (p. 59e sqq.) die bisherige Beweisführung, indem er sie theilweise (p. 60d) vervollständigt. Es war gezeigt worden, dass weder Lust noch Einsicht an sich das Gute sind, dass dies vielmehr in einem aus beiden gemischten Leben besteht. Die Mischung wird jetzt vollzogen, um zu entscheiden, wem von beiden der zweite Preis zu ertheilen ist (p. 61a: *ἵν' ὅπερ λέγομεν δευτερεῖα ὅτῳ δώσομεν ἔχωμεν* — p. 61c). Die wahren Theile von beiden werden zuerst gemischt (p. 61de). Aber mit dem wahren Theil des Wissens, das sich mit den Dingen an sich beschäftigt, kann der ersehnteste Lebenszustand (*ὁ ἀγαπητότατος βίος* p. 61e) des Menschen nicht auskommen, die Nothwendigkeit erfordert, dass auch die andern unreinen Arten des Wissens, die sich mit der Wirklichkeit befassen, in die Mischung aufgenommen werden: sie werden dem nicht schaden, der das wahre Wissen besitzt (p. 62a—d). Von den Freuden werden ausser den wahren nur diejenigen zugelassen, die etwa noch nothwendig sind (p. 62e: *ἆρ' οὐκ εἰ μέν τινες ἀναγκαῖαι κτλ. Τάς γε ἀναγκαίας δήπουθεν*). Die Frage, ob auch die übrigen unreinen Freuden Zutritt haben sollen, entscheidet der *νοῦς* selbst: er will nur die reinen und wahren, die ihm verwandt sind und dazu die mit Gesundheit und aller Tugend vereinbaren. Die Lust aber, die von Unvernunft und Schlechtigkeit begleitet ist, muss der auschliessen, der die Mischung möglichst schön und beständig sehen und versuchen will zu lernen, was im Menschen und im Weltall gut ist (p. 63a—64a).

So ist aus allen Theilen der Vernunft und des Wissens und aus den reinen und nothwendigen der Lust das wünschenswertheste menschliche Leben hergestellt. Damit dasselbe in Wirklichkeit entstehen und bestehen kann, muss ihm Wahrheit zugemischt werden (p. 64b: *ᾧ μὴ μίξομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο, οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη*). Gegenüber anderen Auffassungen sei bemerkt, dass die hervorgehobenen Worte offenbar die Wahrheit als die Ursache des Entstehens und Bestehens jenes wünschenswerthesten Lebens kenntlich machen.[2]) — Wir haben uns bisher bemüht, den Dialog möglichst sich selbst erklären zu lassen; und wenn auch einige Male sich zeigte, dass die Darstellung des Philebus die platonische Ideenlehre voraussetzt, so wurde doch diese Lehre nicht weiter zur Erklärung herangezogen. Aber die eben angeführten

---

[1]) Hirzel de bon. p. 47—49 hat zu beweisen versucht, dass die verschiedenen Arten der Vernunft allein wegen des Massvollen (*μετριότης*), nicht wegen der Wahrheit zum Guten gerechnet werden. In dieser Gestalt würde er diese Ansicht wohl nicht aufgestellt haben, wenn ihn nicht der Gang seiner scharfsinnigen Untersuchung in die Irre geführt hätte; man braucht sie nicht zu widerlegen, sondern nur den Dialog, wie oben geschehen, sprechen zu lassen, um sie zurückzuweisen. Sein Beweis gründet sich hauptsächlich auf p. 62b; er übersieht aber, dass der Grund, weshalb die niedern Arten des Wissens zum *ἀγαπητότατος βίος* zugelassen werden, nicht in ihrer Eigenschaft der *μετριότης*, sondern im *ἀναγκαῖον* liegt: p. 62b u. c (vergl. p. 62e bei den *ἡδοναί*). Dass aber die Eigenschaft des *μέτρον* bei dem reinen Theil des Wissens vertreten sein muss, ist gewiss ein sehr richtiger Schluss, den Hirzel aus dem Zusammenhang des Dialogs zieht.

[2]) Hirzel de bon. p. 53—58 legt der hier genannten Wahrheit eine ganz andere Bedeutung bei. Er geht aus von der Gütertafel p. 66a und da er zeigen will, weshalb dort die Wahrheit gar nicht erscheint, und zu rechtfertigen versucht, dass die *ἀΐδιος φύσις* nur bei dem *μέτρον* und *σύμμετρον* gefunden sei, wird er hier zu der Annahme geführt, dass die Wahrheit den Gegensatz zum äusseren Schein bezeichnen und sagen soll, dass das vorher beschriebene Leben von den Menschen nicht nur zum Schein, sondern in Wahrheit müsse nachgeahmt werden. Aber dann müsste doch Plato irgend ein Wort vom Nachahmen und vom Gegensatz des Scheins und der Wahrheit gesagt haben! davon ist nirgend eine Spur. Der Zusammenhang wird noch deutlicher zeigen, dass die Wahrheit als Theil der Ursache zu begreifen ist; die Schwierigkeit der Gütertafel aber hoffen wir auf andere Weise lösen zu können.

Worte wollen gar keinen Sinn geben, wenn man sie nicht vom Standpunkt der Ideenlehre auffasst. Es muss nämlich Jedem einleuchten, dass dies Hinzumischen der Wahrheit ein ganz anderes Mischen ist, als das, durch welches in drastischem Ausdruck die Verbindung von Vernunft und Lust bezeichnet wurde. Diese sind die Bestandtheile des *βίος*, oder mit anderen Worten: die Thätigkeit der Vernunft und die Befriedigung reiner und nothwendiger Lustempfindungen bilden vereint den wünschenswerthesten Zustand des menschlichen Lebens. Die Wahrheit aber wird dieser Vereinigung zugemischt, um ihr wirkliches Entstehen und Bestehen zu ermöglichen. Peipers[1]) stellt die Ausdrücke: *μετέχειν, μίγνυσθαι, κοινωνεῖν* zusammen; und gewiss kann an unserer Stelle *μίγνυσθαι* keinen anderen Sinn haben als sonst *μετέχειν*. Der Philosoph gefällt sich einmal darin, das vom Mischkrug genommene Bild bis zum Aeussersten zu erschöpfen. Wenn die Mischung von *νοῦς* und *ἡδονή* wirklich sein soll, so muss sie Theil haben an der Idee der Wahrheit: diese muss ihr zugemischt werden. — So ist endlich, meint Sokrates, durch unsere Untersuchung eine körperlose Lebensordnung hergestellt, die ein vortreffliches Vorbild für einen beseelten Körper sein wird.[2]) Was aber ist, fragt Sokrates weiter, das Werthvollste in der Mischung und die Ursache, dass dieser Zustand Allen angenehm ist? Er antwortet: Die Natur des Masses und des Ebenmässigen, denn sie allein erhält das Ganze, das ohne sie zergehen müsste. Das Ergebniss des Masses und Ebenmasses stellt das dritte Element dar: die Schönheit und Tugend. Wenn wir also das Gute nicht in einem Begriff umfassen können, so fassen wir es in dreien: Schönheit, Ebenmass und Wahrheit. Diese drei als Eins gefasst sind die Ursache der Mischung, und durch sie, weil sie zur Einheit zusammengefasst das Gute darstellen, ist auch jene Mischung „gut" geworden (p. 64c—65a). Wir halten hier ein: wenn wir oben das „Hinzumischen" der Wahrheit vom Standpunkt der Platonischen Ideenlehre richtig als ein Theilnehmen an der Idee der Wahrheit auffassten, und diese jetzt mit Ebenmass und Schönheit zu Einem vereint finden (*τοῦτο οἷον ἕν* p. 65a), so werden wir das Verhältniss des Ebenmasses und der Schönheit zur Mischung nicht anders erklären dürfen, als so, dass die letztere auch an diesen Ideen soll Theil haben. Das wird vor Allem dadurch klar, dass die Zusammenfassung jener drei Ideen, der Wahrheit, des Ebenmasses und der Schönheit deshalb, weil sie gut ist, auch der Mischung dasselbe Prädikat „gut" verleiht (*διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὂν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι*). Dies Verhältniss kann demnach nur erklärt werden auf Grund der Platonischen Ideenlehre; die Worte p. 64d: *σύγκρασις μὴ τυχοῦσα μέτρου τε καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως* werden wir also auch in diesem Sinne auffassen.[3]) Die Idee aber, die wir uns unter jener Zusammenfassung vorzustellen haben, kann nach den Worten des Dialogs nichts Anderes sein, als die Idee des Guten: *οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἓν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ ξυμμίξει.* Da ferner nach den letzten Worten die Zusammenfassung der drei Ideen die Ursache der Mischung genannt wird, so werden wir nicht über die Gedanken des Plato hinausgreifen, wenn wir hier eine Andeutung dafür finden, dass die Ursache (*αἰτία*) dasselbe sein soll wie „das Gute" (*τὸ ἀγαθόν*), d. i. die Idee des Guten. Diese *αἰτία*

---

[1]) A. u. O. S. 616. Parmen. p. 129e wird von der Verbindung der Ideen ähnlich *συγκεράννυσθαι* gebraucht.

[2]) Dies scheint der Sinn der vielumstrittenen Stelle p. 64b. Der *κόσμος ἀσώματος*, in dem *νῦν λόγος* dargestellt, ist, so darf man wohl ergänzend hinzufügen, in Platos Sinn das Gedankenbild des *ἀγαπητότατος βίος*, also das Prinzip, die *ἀρχή*, nach der jedes *ἔμψυχον σῶμα* sich bilden muss, wenn es sich *καλῶς* bilden will. Die Ausdrucksweise ist poetisch; Steinhart S. 756 macht auf den hexametrischen Ausgang *κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων* aufmerksam.

[3]) Schaarschmidt a. a. O. S. 297 behauptet, dass die „Ideenwelt" im Philebus zu kurz gekommen sei; die Ideenwelt hatte nun wohl freilich Plato keinen Anlass hier darzustellen, die Ideenlehre aber war nicht schwer in unserm Dialog wiederzufinden.

wurde in einem früheren Abschnitt von dem *πέρας* begrifflich getrennt, die Verwandtschaft beider Begriffe konnte aber schon dort nicht verborgen bleiben. Wenn dort das *πέρας* erklärt wurde als Alles, was sei (p. 25b) *πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον πρὸς μέτρον* (vergl. p. 26d: *ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων*), so deckt es sich offenbar mit dem p. 64d genannten *μέτρον* und der *ξυμμέτρου φύσις*, deren Wirkung hier ganz analog der des *πέρας* beschrieben wird. Demnach ist das, was an der früheren Stelle von der *αἰτία* begrifflich getrennt war, hier als eine der drei *ἰδέαι* in den Begriff des *ἀγαθόν* oder der *αἰτία* aufgenommen. — Auf eine eigenthümliche Erscheinung muss noch aufmerksam gemacht werden; die gesammte Mischung oder der *ἀγαπητὸς βίος* hat durch Theilnahme an den drei Ideen, die „das Gute" darstellen, ganz ähnliche Eigenschaften erhalten, als wir sie vorher bei dem besseren Theil sowohl der Lust als der Vernunft fanden. Bei jener waren es: *ἐμμετρία, ἀλήθεια, κάλλος;* bei dieser: *ἀλήθεια, ἀκρίβεια, κάλλος,* und der Begriff des Guten überhaupt zerlegt sich an der zuletzt besprochenen Stelle in *κάλλος, ξυμμετρία, ἀλήθεια.* So gewinnt es den Anschein, dass im ganzen Dialog Philebus die Anschauung zu Grunde liegt, der Begriff des Guten habe jene drei Unterarten, die zwar dem Ausdruck nach sich nicht immer gleich bleiben, im Wesen aber sich decken.

Schon an einer früheren Stelle des Dialogs (p. 28a—31a) wurde die Frage, ob Vernunft oder Lust den höheren Preis verdiene, dadurch entschieden, dass jene der Ursache verwandt sei, diese dem *ἄπειρον* angehöre, und wir wurden durch ein *μεμνώμεθα* und *μεμνησόμεθα* auf die Zukunft verwiesen. Mit diesem Verweis kann nur die Stelle gemeint sein, die jetzt folgt p. 65b—e. Denn hier werden Vernunft und Lust mit jeder der drei *ἰδέαι*, die zusammen die Ursache bilden, verglichen, und jedesmal wird entschieden, dass die Vernunft dem höchsten Prinzip, also der Ursache oder dem Guten näher verwandt sei.

So könnte endlich die Rangfrage entschieden werden und wir wären am Ziel. Aber gefehlt; die Stelle (p. 66a—c), die diese Rangbestimmung enthält, ist eine der umstrittensten in allen Schriften des Plato; so viel Scharfsinn an dieselbe gewandt worden ist, so kann doch keine Erklärung befriedigen. Eine planmässige Widerlegung der Ansichten Früherer[1]) liegt nicht in der Absicht dieser Arbeit, es würde auch ein langes Werk sein; sie können nur so weit erwähnt werden, als sie sich mit dem berühren, was hier vorgetragen werden soll.

Die Stelle, die zu vielen Bedenken Anlass gegeben hat, lautet: p. 66a, *Πάντῃ δὴ φήσεις, ὦ Πρώταρχε, ὑπό τε ἀγγέλων πέμπων καὶ παροῦσι φράζων, ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι φύσιν. ΠΡ. φαίνεται γοῦν ἐκ τῶν λεγομένων. ΣΩ. Δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν.* Wie viel man auch zur Vertheidigung dieser Worte sagen möge[2]), so sind doch die Einwendungen, die Badham gegen die Ueberlieferung sowohl als gegen die gewöhnliche Erklärung macht, so, dass man sich ihrem Gewicht nicht entziehen kann. *περί* hat weder Sinn noch Konstruktion, sagt Badham. Nun mag man vielleicht Susemihl (S. 96) zugeben, dass es möglich ist zu konstruiren: *πρῶτον* sc. *κτῆμά ἐστι περὶ μέτρον κτλ.*[3]), wenn es überhaupt statthaft wäre *κτῆμα* zu ergänzen. Wollte der Schriftsteller

[1]) Ausser den Erklärern und Einleitungen siehe bes. Hirzel de bon. em. und Susemihl Philol. Suppl. II. S. 77 ff., der eine sehr übersichtliche Zusammenstellung und Besprechung der vor ihm bekannt gewordenen Ansichten giebt.

[2]) Susemihl Philol. S. 95.

[3]) Man könnte vergleichen Gorg. 45a: *ἡ ἰατρικὴ ἄρα.. περὶ λόγους ἐστίν.* b: *οἳ* (sc. *λόγοι*) *τυγχάνουσιν ὄντες περὶ τὸ πρᾶγμα, οὗ ἑκάστη ἐστὶν ἡ τέχνη.* Republ. VII, 525a: *ἀλλὰ μὴν λογιστική τε καὶ ἀριθμητικὴ περὶ ἀριθμὸν πᾶσα.* Aber solche Beispiele können doch die Konstruktion: *κτῆμά ἐστι περί τι* nicht rechtfertigen, da mit *κτῆμα* kein Begriff der Thätigkeit verbunden werden kann und *περί τι εἶναι* nur heissen kann: um Etwas beschäftigt sein, mit Etwas zu thun haben.

fünf *κτήματα* hier aufzählen, so müsste entweder an einer der vier folgenden Stellen das Wort *κτῆμα* wieder auftauchen oder die ganze Konstruktion dem entsprechend gehalten sein. Aber die Ausdrucksweise ist gar nicht darnach: *τὸ τοίνυν τρίτον... νοῦν καὶ φρόνησιν τιθείς... ἆρ οὖν οὐ τέταρτα... πέμπτας τοίνυν ἃς ἡδονὰς κτλ.* Und auch dem Sinn nach ist es durchaus zu bestreiten, dass hier von fünf *κτήματα* die Rede sein kann. Der Dialog weiss nur von drei Dingen, die für *κτήματα* gehalten werden; die Einen suchen das *ἄριστον κτῆμα* in der *ἡδονή*, die Andern im *νοῦς*, Sokrates selbst im *μικτὸς βίος*. Dass er seine Ansicht nicht etwa derweilen verändert hat, zeigen die Worte p. 67 a: *φανέντος δὲ ἄλλου τρίτου κρείττονος τούτοιν ἑκατέροιν κτλ.* Es leuchtet hier schon ein und wird im Folgenden noch klarer werden, dass die Gesammtheit der fünf Glieder das *ἄριστον κτῆμα* bilden müssen, und dass hier nur die verschiedenen Bestandtheile der Mischung nach ihrem Werthe gesondert werden sollen. — Ferner ist *ᾑρῆσθαι* unzulässig; wollte man auch einräumen, dass das *μέτρον* und dergl. sich die ewige Natur habe wählen können, warum wird dies nicht auch von dem *σύμμετρον* ausgesagt, das doch denselben Anspruch haben müsste, wenn man bedenkt, wie eng *μέτρον* und *σύμμετρον* p. 64 d ff. verbunden wurden? In grammatischer Hinsicht fordert Badham mit vollem Recht für die gewöhnliche Auslegung den inf. aor. statt perf. — *τοιαῦτα* ist überflüssig und ohne Hinzufügung von *ὄντα* unmöglich. Alle diese Schwierigkeiten beseitigt B., indem er aus *ᾑρῆσθαι ηὑρῆσθαι* konjizirt (*HI* in *HΥ*). Er konstruirt dann so: *ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον... καὶ πάντα ὁπόσα τοιαῦτα* (sc. *ἐστί*) *χρὴ νομίζειν τὴν ἀΐδιον ηὑρῆσθαι φύσιν... δεύτερον μὴν περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν κτλ.* Jetzt erhält *περί* seinen Sinn: Man muss glauben, dass die ewige Natur zuerst bei dem Mass und dem ihm Aehnlichen gefunden worden ist, zweitens bei dem Ebenmässigen u. s. w. Allerdings ist diese Konstruktion nur dadurch zu erreichen, dass man mit der Vulgata gegen den Bodleianus und die besten codd. *τοιαῦτα* und *χρή* umsetzt. Hirzel (S. 43, 44), der im Uebrigen Badhams Konjektur annimmt, unterlässt diese Umsetzung und verbindet *πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα* (sc. *εἶναι*) *νομίζειν.* Er muss dann einen Uebergang der Konstruktion mit *ὅτι* in einen acc. c. inf. annehmen. Aber das Beispiel aus Herodot, das er hierfür beibringt, ermuthigt noch nicht ihm zu folgen; und gesetzt auch, es liessen sich Belege für solch einen Konstruktionswechsel aus unserm Schriftsteller selbst beibringen, so bliebe immer noch Eins auszusetzen: man sieht nicht ein, wozu das Gewicht der Ausdrucksweise dienen soll „Alles wovon man glauben muss, dass es derartig ist". Die Erklärung Badhams scheint, trotzdem sie eine Wortverstellung gegen die besten codd. vornimmt, die einfachste und glücklichste Lösung. — Aber, so wirft Susemihl S. 96 mit Recht ein, „wird denn hier nach der *ἀΐδιος φύσις* gesucht? Gewiss nicht, denn es ist sogar durchaus zu leugnen, dass dieser Ausdruck jemals bestimmt die Idee des Guten bezeichnen könnte". Und was bedeutet überhaupt die *ἀΐδιος φύσις*? Susemihl fährt fort: „Es ist vielmehr eine ganz unbestimmte Bezeichnung idealer Natur und Beschaffenheit überhaupt". Aber was will mit einer solchen unbestimmten Bezeichnung der „ewigen Natur" selbst derjenige machen, der die gewöhnliche Lesart vertheidigt? Vollends mit der Konjektur Badhams ist sie ganz unvereinbar, wie Susemihl richtig sieht. Denn *ηὑρῆσθαι* müsste sich doch auf den Dialog beziehen und in diesem ist von der *ἀΐδιος φύσις* keine Spur zu bemerken, viel weniger noch von einer Beziehung derselben zum *μέτρον.* Auch Hirzel giebt dies zu (S. 41), sucht aber doch zum Theil durch Verweisung auf andere Dialoge eine solche Beziehung herzustellen, die wenig überzeugend ist. Wir befinden uns also in einer Sackgasse, aus der Nichts als ein Durchbruch helfen kann. Der Weg wird uns versperrt durch *ἀΐδιος,* in diesem Wort muss der Fehler stecken. Aber was kann an seiner Stelle gestanden haben und woraus kann es entstanden sein? Um dies zu finden, ist wohl der richtige Weg zu sehen, welche „Natur" zuerst bei dem Mass, zweitens bei dem Ebenmässigen in diesem Dialog gefunden worden

ist. Auf diese Frage mag uns der Dialog selbst die Antwort geben, die nicht weit abliegt p. 64 d.: *καὶ μὴν ξυμπάσης γε μίξεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἡ παντὸς ἀξία γίγνεται ἡτισοῦν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός. Πῶς λέγεις; Οὐδείς που τοῦτο ἀνθρώπων ἀγνοεῖ... ὅτι μέτρου καὶ τῆς συμμέτρου φύσεως μὴ τυχοῦσα κτλ.* Es ist also hier klar ausgesprochen, dass die *αἰτία*, die der Mischung ihren Werth verleiht, ganz besonders bei dem Mass und Ebenmass gefunden wird. Wenn weiter die Begriffe des Masses, der Schönheit und Wahrheit zu einer Einheit zusammengefasst werden, so wird, wie oben ausführlich auseinander gesetzt ist, auch bei diesen die Ursache gefunden: p. 65 a, *τὸ ἀγαθὸν... σὺν τρισὶ λαβόντες... ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμίξει.* Wollen wir ferner an die Beziehung des *μέτρον* zum *πέρας* erinnern (p. 25 a b, 26 d), so wird auch hierdurch klar, dass bei dem Masse das Element der Ursache zu finden ist. Endlich nehmen wir hinzu, dass *τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν* (p. 30 a) in unserem Dialog als das höchste Prinzip dargestellt wird, nach dem auch der Werth der Vernunft und Lust beurtheilt werden sollte: Aus diesen Gründen stellen wir getrost die Behauptung auf, statt *τὴν ἀΐδιον φύσιν* sei *τὴν αἰτίας φύσιν* zu schreiben und glauben, so den Sinn dessen hergestellt zu haben, was Plato geschrieben hat. Diese Konjektur wird Niemand der Gewaltthätigkeit anklagen; schon die schwankende Lesart und die Verbesserungsbedürftigkeit der folgenden Silbe (*ηὑρῆσθαι*) macht ein Verderbniss auch in den vier vorausgehenden Buchstaben glaublich; die auf *ιον* endigenden Worte *μέτριον* und *καίριον* konnten bei einem nachlässigen Abschreiber die Verdrängung der ursprünglichen Endung bewirken, und ein *ἀΐδιος* in den Platonischen Text zu bringen war Mancher belesen genug. — Die Ausdrucksweise: *αἰτίας φύσις* liegt ganz in der Weise des Dialogs; ausser dem eben angeführten Beispiel p. 64 d, vergl. p. 26 e: *ἡ τοῦ ποιοῦντος φύσις* neben *αἰτία;* p. 28 a: *ἡ τοῦ ἀπείρου φύσις;* p. 35 e: *ἡ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον δεχομένη φύσις.*

Zu der vorgeschlagenen Veränderung hat die ganze frühere Darstellung hingeführt; wir werden bei derselben bestärkt werden, wenn wir versuchen über die Bedeutung der sogenannten Gütertafel ins Reine zu kommen. Nach dem Wort *καὶ δὶς καὶ τρὶς τό γε καλῶς ἔχον* wiederholen wir zunächst, dass p. 28 a — 31 a der *νοῦς* der *αἰτία* gleich gesetzt wurde; dann fanden wir p. 64 b — 65 a die Ursache mit dem *ἀγαθόν* identifizirt und in die drei Ideen der Wahrheit, des Ebenmasses, der Schönheit zerlegt, an denen das Leben Antheil haben müsse. Mit dieser Auffassung der Worte des Dialogs steht eine frühere Stelle ganz in Uebereinstimmung und zwar diejenige, die diese ganze Untersuchung einleitet und nach der Weise, die wir so häufig beobachtet haben, auch das Endziel derselben voraussagt. Denn p. 22 d drückt sich Sokrates etwa so aus: Es glaube vielleicht der Eine, es könne die Vernunft, der Andere, es könne die Lust die Ursache des gemischten Lebens sein; er aber wolle beweisen, dass die Vernunft demjenigen näher verwandt sei, durch dessen Annahme das Leben wünschenswerth und gut werde: *ὅ τί ποτ' ἐστι τοῦτο ὃ λαβὼν ὁ βίος οὗτος γέγονεν αἱρετὸς ἅμα καὶ ἀγαθός κτλ.* Hier wird auch schon auf eine mehr als dreigliedrige Abstufung hingewiesen: *ποῤῥωτέρω δέ ἐστι τῶν τριτείων.* Wenn man die eben angeführte Stelle mit dem zusammenhält, was oben über das „Hinzumischen“ der Wahrheit gesagt wurde, so kann nicht zweifelhaft sein, dass nach Platos Anschauung die Antheile an den drei Erscheinungsarten des *ἀγαθόν* oder der *αἰτία* nämlich an der Wahrheit, der Schönheit und dem Mass die werthvollsten Bestandtheile des besten menschlichen Lebens sind. Nach diesen käme die Vernunft, die jenen nahe verwandt ist (nach p. 65), dann das praktische Wissen, endlich die reine und die nothwendige Freude; dies Alles zusammengefasst würde den *αἱρετὸς βίος* herstellen. Indem wir dies Ergebniss mit der sogenannten Gütertafel vergleichen, sehen wir zunächst von den Einzelheiten ab und heben sogleich den Hauptmangel hervor, nämlich dass die Wahrheit übergangen zu sein scheint; ein Umstand, der zu verschiedenen Erklärungen Anlass gegeben

hat. Aber schon Schleiermacher (S. 133 f.), dann Badham (p. XVIII) und am ausdrücklichsten Susemihl (Philol. S. 81) haben darauf hingewiesen, dass an einer Stelle des Dialogs die *ἀλήθεια* dem *νοῦς* fast gleichgesetzt wird: p. 65 d *νοῦς δὲ ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθειά ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιότατόν τε καὶ ἀληθέστατον.* Entgangen ist aber auch diesen, dass an der fraglichen Stelle selbst (p. 66 b) mit deutlichen Worten gesagt wird, dass der *νοῦς* an die Stelle der Wahrheit in der Gliederung der Bestandtheile eintreten soll: *τὸ τοίνυν τρίτον, ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία, νοῦν καὶ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις.* Denn dass diese letzten Worte einen grösseren Werth haben, als den einer blossen Redewendung, muss jetzt wohl klar sein. — Aber wie ist eine solche Vertauschung der Wahrheit und der Vernunft zu verstehen? Es genügt nicht auf c. XXXV und XXXVI zu verweisen, wo die Verstandesthätigkeit, die sich mit dem Wahren beschäftigt, die schönsten Namen *νοῦς* und *φρόνησις* erhält. Es wird kein Uebergriff sein, zur Beleuchtung dieses engen Zusammenhangs zwischen *νοῦς* und *ἀλήθεια* auf eine Stelle der Republik zu verweisen VI p. 508 d e: *οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει· ὅταν μὲν, οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέ τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται … τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης διανοοῦ κτλ.* Es ist die berühmte Stelle von der Idee des Guten, die in der Republik ebenso wie wir es im Philebus sahen mit der Ursache identifizirt wird, die dem was erkannt wird die Wahrheit und dem, der erkennt, die Fähigkeit der Vernunft ertheilt. Also sind beide, *ἀλήθεια* und *νοῦς*, die entsprechenden Ausflüsse derselben höheren Idee und was jene als Eigenschaft des Objekts ist diese als Fähigkeit des Subjekts.

Wenn nun an der Stelle des Philebus, von der wir ausgingen, statt der Wahrheit die Vernunft eingesetzt wird, so ist dies ein Zeichen, dass wir mit Recht in den fünf Gliedern der sogenannten Gütertafel die Bestandtheile des besten menschlichen Lebenszustandes sehen. Demnach sind auch die beiden ersten Glieder in gleicher Weise zu verstehen, und wenn es heisst, dass die Natur der Ursache zuerst bei dem Mass und Massvollen und Passenden[1]), in zweiter Linie bei dem Ebenmässigen, Schönen, Vollkommenen und Zureichenden gefunden ist, so werden hiermit zwei Eigenschaften des menschlichen Lebens genannt, die in der Parusie der Natur der Ursache bestehen. Näher hat Plato diese Eigenschaften hier nicht bezeichnet; was er etwa im Sinne hat, zeigen die Worte p. 64 e: *μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δήπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ ξυμβαίνει γίγνεσθαι.* Die dritte Erscheinungsform der *αἰτία* im menschlichen Leben würde die Wahrheit sein; aber deren Parusie stellt sich als Vernunft dar, und so ist der geforderte Beweis auch hier geliefert, *ὅτι νοῦς μὲν αἰτίας ἐστὶ ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους.*

So klar und selbstverständlich dies Alles geworden ist durch Veränderung von *ἀΐδιον* in *αἰτίας*, so bleiben doch noch einige Fragen ungelöst. Warum werden hier *μέτρον* und *μέτριον* von dem *σύμμετρον* getrennt, während sie vorher (p. 61 d e) eng vereint sind? Der Ausdruck wechselt sogar zwischen beiden wie zwischen gleichbedeutenden, wenn man zusammenstellt p. 65 a: *κάλλει καὶ ξυμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ* und b: *κάλλους καὶ ἀληθείας καὶ μετριότητος.* Und während hier *ξυμμετρία* und *κάλλος* getrennt sind, werden *σύμμετρον* und *καλόν* p. 66 b zusammengefasst. Hirzel (de bon. en.), der von der Gütertafel ausgeht, weist in einer sehr scharfsinnigen Untersuchung nach, dass das *μέτρον* das Mass bezeichnet, das in den einzelnen Theilen eines Dinges herrscht und dieselben proportional macht; das *σύμμετρον* aber drücke die Zusammenstimmung der ein-

---

[1]) Ueber *καίριον* siehe Hirzel p. 21 sqq., der über die Bedeutung der obigen Worte und ihrer Zusammenstellung den gründlichsten Aufschluss giebt.

zelnen massvollen Theile aus, d. i. das Ebenmass des Ganzen. Diese Untersuchung ist sehr werthvoll für das Verständniss sowohl des Philebus als anderer Platonischer Dialoge; wenn aber Plato selbst jene Begriffe so scharf gesondert hätte, wie Hirzel es thut, so würde er wohl nicht kurz vorher *συμμετρία* und *μετριότης* mit einander vertauscht haben und man darf doch auch nicht die Autorität der einen Stelle einer anderen zu Liebe zurücksetzen. Hiermit ist wohl zu vereinen, dass aus dem Grunde, den Hirzel angiebt, an der letzten Stelle *σύμμετρον* vom *μέτρον* getrennt und mit dem *καλόν* vereinigt ist; nur muss man festhalten, dass diese Begriffe, die ja nach p. 65 a die Theile einer und derselben Idee sind, ineinander fliessen. — Wenn man ferner fragt, warum die Natur der Ursache eher bei dem *μέτρον* als bei dem *σύμμετρον* gefunden sein soll, so liesse sich nach dem Obigen dafür auch ein Grund angeben: denn die Proportion der Theile ist eher da als das auf derselben beruhende Ebenmass. Man wird dabei auch das Wörtchen *πῃ* zu beachten haben, das zeigt, wie wenig streng diese Gliederung, wenigstens zwischen dem ersten und zweiten Glied, gemeint ist. Auch die Worte: *ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία* deuten den mythischen Charakter der Darstellung an, den Susemihl (Gen. Entw. II. S. 54; Philol. S. 94) mit Recht sehr stark hervorhebt.

Die vierte Stelle nimmt das praktische Wissen ein, die fünfte die reinen Freuden.[1]) Der Schluss des Dialogs ist eine kurze Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse.

Was sich aus der bisherigen Darstellung über die Gedankeneintheilung ergiebt, sei kurz zusammengefasst.[2]) Man muss festhalten, dass nach den Angaben des Dialogs zwei Untersuchungen neben einander fortlaufen: 1) ist Lust oder Vernunft das Werthvollere? 2) welches von den menschlichen Besitzthümern ist das beste? Zuerst hat es den Anschein, als solle die erstere Frage für sich allein gelöst werden durch Zerlegung in die Arten. Aber p. 20 b biegt das Gespräch ab und es wird bis p. 22 c bewiesen, dass das gemischte Leben das beste sei. Daraus ergiebt sich zugleich für die *ἡδονή*, dass sie nicht das *ἀγαθόν* ist. Hier (p. 22 c) nahmen wir also einen Hauptabschnitt an. Von p. 22 d an beginnt der Streit um die *δευτερεῖα* oder die *κρίσις*. Dass dieser Gedanke die ganze folgende Darstellung durchzieht, tritt immer wieder hervor: p. 31 a; p. 33 a: *κρίσις* c: *δευτερεῖα;* p. 44 d, 50 e, 52 c, 59 d: *κρίσις;* p. 61 a: *δευτερεῖα;* p. 64 d: *κρίσις;* p. 65 a: *κριτής*. b; p. 66 e: *ὑπὲρ τῶν δευτερείων*. Besonders wichtig ist: p. 67 a, *οὐκοῦν πέμπτον κατὰ τὴν κρίσιν, ἣν νῦν ὁ λόγος ἀπεφήνατο, γίγνοιτ' ἂν ἡ τῆς ἡδονῆς δύναμις;* woraus hervorgeht, dass die sog. Gütertafel als die *κρίσις* anzusehen ist, auf die hingewiesen wurde, und hauptsächlich den Zweck hat, das Urtheil über Vernunft und Lust zu ermöglichen. Insofern nun dieses ein Hauptzweck des Dialogs ist, lässt sich von p. 22 d die Gedankeneintheilung so fortführen: — p. 31 a: welchem *γένος* gehören beide an? p. 31 b—59 d, welches sind

---

[1]) Badhams Konjektur: *καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμαις, τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας* wird von Allen gebilligt. Aber es sind doch Bedenken vorhanden. Denn wenn auch p. 51 f. die reinen Freuden in solche zerlegt werden, die durch körperliche Zustände (*αἰσθηταὶ πληρώσεις*) und durch die Wissenschaft hervorgebracht werden, so fehlt doch das Wort *ἐπιστήμη* ganz, es findet sich nur *μαθήματα*. Wie es zu denken ist, dass die Freude im Gefolge der *ἐπιστήμη* sein soll, lässt sich nach dem Philebus nicht verstehen. *τῆς ψυχῆς αὐτῆς* kann ferner nicht, wie Badham will, zu *καθαράς* gezogen werden, denn die eben angeführte Stelle zeigt unwiderleglich, dass es auch *καθαραὶ σωματικαὶ ἡδοναί* giebt. Schon in richtiger Auslegung der *αἴσθησις* hat Susemihl (Philol. 97) gefordert, dass es zu *ἐπιστήμαις* gezogen werde. Aber auch so ist die Sache nicht viel gebessert. Es scheint hier eine grössere Verwirrung des Textes vorzuliegen.

[2]) Trendelenburg p. 6—11 unterscheidet sechs, Susemihl ebensoviele mit einer Abweichung p. 12 b u. 14 b, Gottschick (S. 21) ausser einem einleitendem (siehe oben) noch drei Theile. Der Philebus eignet sich wenig für eine kapitelmässige Theilung; wollte man alle einzelnen Abtheilungen, die sich durch Rekapitulationen kennzeichnen, aufzählen, so gäbe es viele Theile, aber damit ist für die Gedankenentwicklung wenig gewonnen.

ihre *εἴδη?*[1]) p. 60 bis Ende: *κρίσις*. — Insofern das *ἄριστον κτῆμα* im Dialog soll aufgefunden werden, hat die Zerlegung in die Arten den Zweck, zu bestimmen, wie weit Lust und Vernunft zu jenem zuzulassen sind. Von dieser Seite betrachtet, stellt p. 60 bis Ende zugleich die Zusammensetzung und Verwirklichung des *ἀγαπητότατος βίος* dar. Welcher von beiden Zwecken, die der Dialog zu verfolgen behauptet, der hauptsächliche sein soll, kann kaum zweifelhaft sein, insofern man den Dialog selbst sprechen lässt: es ist die *κρίσις* der *ἡδονή* im Verhältniss zum *νοῦς*. Dass diesem Zweck auch der *μικτὸς βίος* dient, zeigen Worte wie p. 61a: *τὸ τοίνυν ἀγαθὸν* (von dem menschlichen Gut gemeint) *ἤτοι σαφῶς ἢ καί τινα τύπον αὐτοῦ ληπτέον, ἵν' ὅπερ λέγομεν, δευτερεῖα ὅτῳ δώσομεν ἔχωμεν* sqq. So erklärt sich vielleicht auch die sonst ganz unverständliche Angabe p. 33a b, dass der *βίος τοῦ νοεῖν θειότατος* sei, worauf p. 55a wieder Bezug genommen wird.

Dass das absolut Gute oder die Idee des Guten einen bedeutenden Antheil an der Entscheidung der behandelten Frage hat, haben wir gesehen. Dass aber das absolut Gute selbst im Philebus dargestellt werden soll und dass auf einen solchen höheren Zweck auch die Auseinandersetzung über das *πέρας* und *ἄπειρον* in tiefsinniger Weise deute, kann man nur annehmen, wenn man glauben will, Plato habe mit seinen Angaben über den Zweck des Gesprächs seine Leser in die Irre führen wollen. Man hat wohl auch mitunter zu viel des Tiefen und Erhabenen beim göttlichen Plato gesucht und um nur das geistige Band zu erfassen die Theile zu wenig in die Hand genommen. Freilich kann man bei manchen Schriftstellern zwischen den Zeilen lesen und bei Plato nicht am wenigsten; will man aber den Zweck einer Schrift angeben, so muss man den suchen, der dem Schriftsteller zunächst vorgeschwebt hat.

Gedankengang und Inhalt des Dialogs darzulegen sind wir bisher bemüht gewesen. Wir kehren endlich zu dem zurück, von dem wir ausgingen, und prüfen, ob dieser Dialog in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles erkennbar berücksichtigt wird. Dieses Werk verfolgt ein ähnliches Ziel, wie jener Dialog: es sucht das menschliche Gut (*τἀνθρώπινον ἀγαθόν*) zu bestimmen. Für das höchste Ziel des Lebens des Menschen erklärt Aristoteles die Ausübung der ihm eigenthümlichen Aufgabe. Da nun die Seele das dem Menschen vor allen anderen Wesen Eigenthümliche ist, so muss die Aufgabe und das Ziel seines Lebens die Thätigkeit dieser Seele sein; und da das Ziel ein gutes sein soll, so darf die Seele nur nach ihren besten Eigenschaften, d. i. nach ihren Tugenden wirksam sein. Die höchste Glückseligkeit wird, wenn es verschiedene Tugenden giebt, in der Ausübung der vornehmlichsten und vollkommensten Tugend bestehen: Eth. Nik. I. c. 6. p. 1098a *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίγνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην*. Während also Plato das menschliche Gute in einer Mischung des vernünftigen und fühlenden Elements sucht, findet Aristoteles es in einer Thätigkeit. — Im c. 8 bespricht Aristoteles die Meinungen der Früheren über diesen Gegenstand; hier lesen wir Folgendes p. 1098b 24: *τοῖς μὲν γὰρ ἀρετὴ τοῖς δὲ φρόνησις ἄλλοις δὲ σοφία τις εἶναι δοκεῖ, τοῖς δὲ ταῦτα ἢ τούτων τι μεθ' ἡδονῆς ἢ οὐκ ἄνευ ἡδονῆς· ἕτεροι δὲ καὶ τὴν ἐκτὸς εὐετηρίαν συμπαραλαμβάνουσιν. τούτων δὲ τὰ μὲν πολλοὶ καὶ παλαιοὶ λέγουσιν, τὰ δὲ ὀλίγοι καὶ ἔνδοξοι ἄνδρες*. Die Eine der früheren Ansichten war demnach, dass die Glückseligkeit sei: *φρόνησις μεθ' ἡδονῆς ἢ οὐκ ἄνευ ἡδονῆς*, und das Praesens *λέγουσιν* beweist, dass diese Ansicht einen schriftlichen Ausdruck gefunden hatte. Nirgend anders als im Philebus ist diese Ansicht zu finden und sie wurde in diesem Dialog zum ersten

[1]) Der wichtige Abschnitt über die *εἴδη* der *ἡδονή* ist so einzutheilen (p. 31 b—59 d): I. Eintheilung nach der Art der Entstehung (Körper — Seele, *δύο εἴδη*); II. nach ihrem Wesen (*ψευδεῖς — ἀληθεῖς, δύο εἴδη*); a. *ψευδεῖς* dreifach bewiesen 1. p. 33c—41a; 2. 41a (*κατ' ἄλλον τρόπον*) —42c; 3. 42c (*τούτων ἑξῆς… ψευδεῖς ἔτι μᾶλλον*) —50d. Im letzten Abschnitt wieder dreifache Theilung nach Körper, Körper und Seele zusammen, Seele für sich allein. b. *ἀληθεῖς* p. 51a—53b Theilung nach Körper und Geist. c. Anhang: *ἡδονή* eine *γένεσις*.

Male aufgestellt, wie sowohl aus seiner eigenen Darstellung hervorgeht als auch von Aristoteles Eth. Nik. X. 2. p. 1172 b 28 bestätigt wird. Also werden wir unter den *ὀλίγοι καὶ ἔνδοξοι ἄνδρες* Plato zu suchen haben.[1]) — Dass Aristoteles den Philebus vor Augen hatte, wird noch deutlicher durch das, was den angeführten Worten folgt. Hier spricht er darüber, inwiefern diese Meinungen der Früheren etwas Richtiges haben und inwiefern sie zu berichtigen sind. Diejenigen werden zunächst berücksichtigt, die die Glückseligkeit in die Tugend oder in irgend eine Tugend, also Einsicht, Weisheit ohne oder mit *ἡδονή* setzen; während die Andern (*ἕτεροι*), die den äusseren Wohlstand in die Glückseligkeit mit einbegreifen, von p. 1099 a 31 an behandelt werden: *φαίνεται δ' ὅμως καὶ τῶν ἐκτὸς προσδεομένη κτλ.* Den zuerst genannten wirft Aristoteles allgemein vor, dass die Glückseligkeit nicht in einem Besitz und einem Zustand, sondern im Gebrauch und der Thätigkeit bestehe: *διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ.* Wenn wir daneben die Worte des Philebus halten p. 11 d: *ὡς νῦν ἡμῶν ἑκάτερος ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν,* und p. 19 c: *τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον,* so wird man glauben, dass in den Worten des Aristoteles nicht am wenigsten die Lehre des Plato berührt wird. Ebendahin zielt das Folgende: sowie in Olympia nicht die Schönsten und Stärksten bekränzt werden, sondern die Kämpfenden, so erlangen im Leben auch nur die das Gute, die es richtig ausüben. — Darauf wendet sich Aristoteles noch besonders gegen die, welche die *ἡδονή* zur *ἀρετή* oder *φρόνησις* hinzufügen p. 1099 a, *ἔστι δὲ καὶ ὁ βίος αὐτῶν καθ' αὑτὸν ἡδύς*: das Leben der die Tugend Ausübenden ist an und für sich angenehm, denn jedem ist angenehm, was er mit Vorliebe treibt. Also hat das Leben der Tugendhaften seine Freude in sich: *οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν ὥσπερ περιάπτου τινός, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.* Diese Worte scheinen wie mit dem Finger auf den Philebus zu weisen, in dem die *ἡδονή* allerdings wie ein Anhängsel erschien, als fünftes Rad am Wagen des *αἱρετὸς βίος.* Ferner, fügt Aristoteles hinzu, ist der überhaupt nicht gut, der sich nicht über die edlen, und der nicht gerecht, der sich nicht über die gerechten Handlungen freut: so dass die Freude unzertrennbar ist von dem tugendhaften Leben und nicht gesondert gestellt werden darf — wie es im Philebus geschah.

Das Thema des Philebus kommt noch an zwei Stellen der Nik. Eth. zur Sprache: VII. c. 12—15 und X. c. 1—5. Ueber die letztere Stelle hat schon Zeller, wie oben angeführt wurde, gehandelt.[2]) Eine erneute eingehende Vergleichung mit dem Philebus würde wohl noch fruchtbar sein, doch ist für eine solche der Raum hier zu karg bemessen.

Wenn der Beweis als geleistet betrachtet werden kann, dass im 9. Capitel des 1. Buches der Nik. Eth. der Philebus berücksichtigt wird, so wird man daraus nicht den Schluss ziehen, dass die Ansichten beider Philosophen ohne Beziehung sind und sich ausschliessen. Vielmehr wird man bei näherer Betrachtung hier wie an manchen andern Punkten bewahrheitet finden, dass die Phantasie Platos das Gedankenmaterial schafft, in welches der Scharfsinn des Aristoteles Klarheit und System zu bringen sucht.

---

[1]) Zeller (Ph. d. Gr. II, 1. S. 396 A. 2) hat die Formen zusammengestellt, deren Aristoteles sich bedient, wenn er Plato berührt ohne ihn zu nennen; die pluralische Bezeichnung herrscht hier bemerkenswerther Weise vor: *ἔνιοι, τινές, οἱ διαιροῦντες, οἱ λέγοντες.*

[2]) Plat. Stud. S. 281 ff. Phil. d. Gr. II, 1. S. 398 A. 7; II, 2. S. 477 A. 2, 2. Aufl. Vergl. L. Spengel: Ueber die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften (Abh. d. K. bair. Ak. d. Wissensch. 1843) S. 522 ff. Eine Andeutung bei Georgii, Jahrb. für Philol. 97. 1868. S. 301.